# TIJDSCHRIFT VOOR WIJSBEGEERTE



ZESTIENDE JAARGANG.

HAARLEM — DE ERVEN F. BOHN.

# TIJDSCHRIFT VOOR WIJSBEGEERTE



ZESTIENDE JAARGANG.

HAARLEM — DE ERVEN F. BOHN.

# INHOUD.

# HET „KRITISCH-IDEALISME" EN ZIJN METHODE VOOR DE PRAKTISCHE WETENSCHAPPEN

DOOR

Mr. J. M. J. SCHEPPER.

In de tweede aflevering van den eersten jaargang (Nov. 1919) van het „Tijdschrift voor Zedekunde" is de heer LEO POLAK ten strijde getogen tegen de „teleologiese of kritiese" methode, waarbij hij tevens een lans heeft gebroken voor de „empirisch-analytische" methode. Nu ligt het voor de hand, dat degenen die, in het voetspoor van KANT, de taak der wijsbegeerte zien als de zelfkennis van het bewustzijn, als de zelfkritiek van het menschelijk oordeelen in zijn onderscheiden werkzaamheid, — dat *zij* iedere kritiek welke die zèlfkritiek kan bevorderen, met vreugde begroeten. Daartegenover staat echter, dat juist ook *zij* zich geroepen zullen achten op te trekken tegen ieder wapengekletter, dat de wijsbegeerte tracht af te brengen van haar werk en de menschheid van haar zelfbezinning. En, gelet op de aangeheven strijdleuze alsmede op de gehanteerde wapenen, kan de aanval van den heer POLAK o. i. tot niets anders dienen en zal hij daarom zonder meer zijn af te slaan. Ja, bedriegen wij ons niet, dan is die aanval op niets uitgeloopen, wijl de „kritische" methode ongedeerd is gebleven in den strijd en de ondoeltreffendheid der wapenen, door zoo meesterlijke hand

gevoerd, nauw samenhangt met de onjuistheid der aangeprezen werkwijze, de „empirisch-analytische" methode.

I.

Welke grieven brengt de heer POLAK tegen de „kritiese" methode en haar baanbrekers te berde? Het zijn er vele. De hoofdgrief is echter wel deze, dat zij „niet van ervaring uitgaan". Zij zien, terwijl zij bedoelen de natuurwetenschappen en hare objectiviteit te fundeeren, bij hun methode voorbij het „haar eigenlik ervaringsfundament", n. l. „de werkelik in ons levende d. w. z. voor ons geldende maatstafwettelikheid". Daarom meent de heer POLAK hun methode te moeten afwijzen en als onbruikbaar aan de kaak stellen. Met ophef daarentegen verkondigt hij de deugden en de doeltreffendheid in dat opzicht van de „empirisch-analytische" methode. Haar uitgangspunt is overal en uitsluitend de ervaring. Haar doel echter is het vinden van dien oordeelsmaatstaf, welke het oordeelen mogelijk maakt en in alle oordeel voorondersteld is, welke derhalve niet uit dat oordeelen zelf, uit „ervaring" kan zijn voortgekomen, maar „oorspronkelik" („apriories") moet zijn, d. w. z. eigen aan den oordeelenden, ervarenden geest. De ervaring is dus slechts kenbron, maar niet oorsprong van den gezochten oordeelsmaatstaf.

Tot zoover de heer POLAK. Wij willen hem gaarne op zijn woord gelooven, dat de kampvechters voor de „empirisch-analytische" methode den genoemden oordeelsmaatstaf trachten te vinden. Naar ons inzicht echter maken zij het zich met hun „empirische" analyse wat al te gemakkelijk en zullen zij daarom hun doel niet bereiken.

Vooreerst mogen wij de beschuldiging, aan het adres der „kritische" methode gericht, als zou zij geen grond der ervaring onder de voeten hebben, afwijzen als geheel onjuist. Door die beschuldiging te uiten, toont de heer POLAK o. i. van de „kritische" analyse nog niet voldoende

op de hoogte te zijn. Zij kan juist alleen op *ervaring* worden toegepast en zou zonder ervaringskennis haar zin en beteekenis verliezen. Het is bij haar immers te doen om „kritische" *ontleding* van de *ervaring* (als synthese), ten einde op die wijze de „zuivere" begrippen, de „vormen" van het bewustzijn daaruit te kunnen uitlichten. Langs dezen weg kan dus nimmer eenig a-priori-geldig-begrip „a priori" worden vastgesteld, wijl de methode zijn ervaring-vormende functie zeker stelt. Maar aan den anderen kant maakt de „*kritische*" ontleding van de ervaring het ons mogelijk de „*zuivere*" begrippen, de categorieën, de zuiver-*bepalende* „vormen" van het bewustzijn inderdaad te vinden. Langs „empirischen" weg is dat onmogelijk, omdat men door inductie wel tot (beperkt-)algemeene, maar niet tot „zuivere" begrippen kan opklimmen. Al abstraheerende, kan men de stof in de begrippen zoo ijl mogelijk maken, maar nimmer kwijt raken. „*Kritische*" ontleding is dus onmisbaar, zal men uit iederen ervaringsinhoud die elementen kunnen uitlichten, welke, als zuiver-bepalende „vormen", niet kunnen worden weggedacht zonder dat de inhoud zelf verdwijnt en onmogelijk is. Zoo gaat hij, die de „kritische" methode bij zijn onderzoek toepast, wel van ervaring uit, doch blijft hij daarin geenszins steken [1]).

Anders de voorvechters en gebruikers van de „empirisch-analytische" methode. Zeker, ook zij gaan van ervaring uit, maar zij liggen bij hun onderzoek vast als een hond aan den ketting. Zij zoeken een „oordeelsmaatstaf", die „oorspronkelik" („apriories") moet zijn, doch worden door hun methode in dat onderzoek belemmerd en verhinderd. Uit wanhoop stellen zij zich ten slotte tevreden met een „empirisch" gevonden maatstaf, waarop zij, omdat een mensch nu eenmaal gaarne zijn hoop vervuld ziet, al te haastig het etiket van oorspronkelijkheid en aprioriteit plakken.

---

1) Zie hierover uitvoerig mijn proefschrift: „Nieuw-Kantiaansche Rechtsbeschouwing".

Het is in het oog vallend, dat de heer Polak, door de wijze waarop hij over de „kritische methode" den staf breekt, toont de beteekenis van het woord: „kritisch", in die uitdrukking niet te verstaan. De beschuldiging, als zou die methode de ervaring miskennen en verzaken, hebben wij reeds afdoende weerlegd. Maar wat te zeggen van de aanprijzing van de „empirisch-analytische" methode op dezen grond, dat zij, in tegenstelling met de „kritiese", in het geheel niet waardeert of *kritiseert*; dat zij zulks nóch kan nóch mag, omdat zij dan haar doel reeds zou moeten hebben bereikt, eer zij begon, n. l. over den maatstaf moeten beschikken, dien haar onderzoek eerst zal opleveren? Wat daarvan anders te zeggen dan dat uit die lofprijzing, welke alweder een blaam voor de „kritische" methode moet inhouden, ten overvloede blijkt, dat het woord: „kritisch", voor den heer Polak in wolken gehuld is. De „kritische" methode zou kritiseeren (in den zin van waardeeren) door het aanleggen van den, met hare hulp te vinden maatstaf van richten! Zonderlinger zou het inderdaad niet kunnen. Bij de ontwikkeling van het rechtsbegrip b. v. op „kritische" wijze, zou dus de rechtsidee die — haar bepaling als *rechts*idee wijst daarop reeds — het eerste logisch onderstelt, kritiseerend en waardeerend optreden! Het bovenstaande kan den heer Polak wellicht uit den droom helpen. „Kritisch" in de uitdrukking: „kritische methode", slaat op de wijze van „ontleding van den ervaringsinhoud". De „kritische" analyse volgt niet den weg van inductie en abstractie zonder meer. Zij wil niet in de „gegeven" ervaringsbijzonderheden het algemeene zonder meer afzonderen, maar de logisch-noodzakelijke elementen daaruit uitlichten. Om die werkwijze heet zij „kritisch".

Kan de „kritische" methode ons helpen bij het trekken van de algemeen-geldige richtingslijnen van het bewustzijn, bij het vinden van de zuiver-bepalende „vormen", als categorie en idee, — de „empirisch-analytische" kan dat niet. Tot algemeen-geldigheid in den zin van for-

meele, bepàlende zuiverheid vermag „empirische" ontleding nimmer te voeren. De algemeenheid waartoe zij leidt, blijft door de, zij het door abstractie nog zoo vervluchtigde stof welke haar aankleeft, als „empirisch" gevonden algemeenheid onzuiver en beperkt. De logisch-noodzakelijke voorwaarden voor de uniforme bepaling van de stof tot ervaringssynthese, zijn dus „empirisch-analytisch" niet zeker te stellen.

De „kritische" methode en de „empirisch-analytische" hebben dit gemeen, dat beide uit zijn op analyseeren van de ervaring. Zij wijken echter geheel van elkaar af in het *hoe* dier analyse. Gaat het bij het gebruik der eerstgenoemde om het uitlichten van de logisch-noodzakelijke, zuiver bepalende „vormen" van het bewustzijn, de handhavers van laatstbedoelde methode trachten door onderzoek en analyseeren van de oordeelen als bewustzijnsverschijnselen, den inhoud daarvan in „empirische" formules samen te vatten [1]). Ook de heer POLAK doet aldus. Hij wil, door alle „biezondere gevallen van zedelijke oordeelvellingen" te vergelijken, daaruit „door ontleding *abstraheren*" wat zij *gemeen* hebben, op die wijze het *gelijksoortige* tot groepen Van oordeelen *vereenigen*, waardoor „*empiriese* waardeerings*wetten*" (b. v. de formules voor de verschillende „deugden" en „zonden") ontstaan, en ten slotte weer door ontleding trachten te geraken tot hetgeen b. v. al die deugden tot „deugd" stempelt, tot den „laatsten maatstaf" of de „*algemeenste wet*" waaraan alle oordeelen „*vermoedelik*" beantwoorden.

Het woordje : „vermoedelik", is merkwaardig en veelzeggend. De heer POLAK heeft het terecht gebezigd. De weg toch om door abstractie en inductie al ontledend, het gemeene in de oordeelvellingen op te sporen en dan verder door het algemeene heen tot het algemeenste te komen, die weg kan ons niet baten bij het onderzoek

1) Zie o. a. in Dr. G. HEYMANS' „Causaliteitsbegrip", het hoofdstuk over KANT (blz. 182—237).

naar het formeele element, hetzij grondwet of grondbeginsel, dat alle oordeelen als zuiver-bepalenden en daarom algemeen-geldigen „vorm logisch-noodzakelijk onderstellen. Ook de „algemeenste wet", door de werktuigen der „empirisch-analytische" methode uit den loop der bijzondere verschijnselen, oordeelvellingen, enz. aan het licht gebracht, moet en zal, als stof-inhoudende algemeenheid, van beperkte geldigheid zijn. De zuiver-bepàlende en dùs algémeen-geldige „vorm" van het bewustzijn mag zelf geen (bepaalde) stof bevatten en is juist daarom niet te ontdekken door „empirische analyse", d. w. z. door een werkwijze die ons slechts in staat stelt, door voortgezette scheiding en vereeniging van de bepaalde stof, uit de telkenmalige bijzondere bepaaldheid dier stof op te klimmen tot haar algemeene, ja algeméénste *bepààldheid*, maar dan toch ook niet verder; die dus nimmer binnen onzen gezichtskring kan brengen de *uniforme bepàling* dier stof en hare noodzakelijke voorwaarden.

Hoe is het nu mogelijk — deze vraag zal zich aan den lezer opdringen — hoe is het nu mogelijk, dat de „empirische analysten" van de, door hen gevonden, algemeene „empirische" wetten of van hun algemeenste grondbeginsel tóch meenen te kunnen verklaren, dat de eerste algemeene geldigheid bezitten en het laatste „oorspronkelijk" („aprioriës") is? Wij willen een poging wagen, dat aan den lezer duidelijk te maken.

Reeds boven is aangetoond, hoe de heer POLAK de „kritische" methode (ten onrechte) verwijt, dat zij de ervaring zou verzaken en het „haar eigen eigenlik ervaringsfundament" zou voorbijzien, en de eer van dat niet te doen toekent aan de „empirisch-analytische" methode. Dit zou den lezer in den waan kunnen brengen, dat de „gegeven" ervaring ook voor de „empirisch-analytische" methodisten slechts fundament ware in den zin van uitgangspunt. Daarom zij er in de eerste plaats op gewezen, dat de ervaring voor hen veel meer is.

Zij is niet alleen uitgangspunt of grondslag maar ook toetssteen [1]). De feiten der zedelijke beoordeeling — zoo leeren zij — worden ten slotte eigenlijk door een ieder stilzwijgend als beslissende instantie erkend. Wanneer men slechts die feitelijke oordeelen nauwkeurig met elkander vergelijkt en in hen, door verwijdering van alle verschillen die met hun interpretatie samenhangen, een gemeenschappelijken ondergrond tracht te ontdekken; wanneer men hen in groepen, elk met een eigen kenmerkend beginsel, tracht in te deelen en op dezelfde wijze handelt met de aldus gevonden beginselen, dan komt men ten slotte tot een hoogste beginsel, waaronder alle afzonderlijke oordeelvellingen zonder uitzondering en zonder rest te ordenen zijn als deszelfs toepassingen op bijzondere gevallen. Want dat hoogste principe passen wij in ons zedelijk oordeel dagelijks toe. De ervaring die ons, omdat wij door haar in ons zedelijk goed — en afkeuren het leidend beginsel, den maatstaf van ons oordeelen zelf meer dan wel minder bewust beleven, noopt naar dat beginsel, naar dien maatstaf een onderzoek in te stellen, is uit dien hoofde tevens de rechter die over de juistheid van het gevonden grondbeginsel uitspraak heeft te doen. Aan de ervaring alleen kan worden getoetst, in hoeverre het algemeen wordt toegepast en alle zedelijke oordeelvellingen onder zich tot eenheid kan ordenen, m. a. w. of het inderdaad het hoogste beginsel is.

De „gegeven" ervaring, het *feitelijk* oordeelen verschaft dus den „empirischen" analyst vooreerst bij den aanvang van zijn onderzoek de stof, waarover dat onderzoek loopt, doch dient hem tevens als keurmeester, die het al dan niet geslaagd zijn van onderzoek en bewerking beoordeelt. De resultaten van de bewerking zijn immers, zij het nog onbewust en verward, in beginsel reeds in ieder *feitelijk* oordeel voorhanden. Door „empiri-

1) Dr. G. HEYMANS' „Einführung in die Ethik", Vorwort, blz. V; blz. 5, 23, 31, 32, enz.

sche analyse" heeft men — zoo zegt de heer POLAK — slechts „het bewustzijn van de onbewust funktionerende oordeelswettelikheid, af te leiden, te „analyseren" uit de gegevens, de „synthesen" der oordeelservaring". Dat is alles. Ware die „oordeelswettelikheid" niet als *feitelijk* „funktionerend" te onderkennen, werd de maatstaf, het hoogste beginsel van het oordeelen niet *feitelijk* toegepast, het onderzoek er naar zou dwaasheid en illusie zijn. De, in en als „oordeelswettelikheid", „maatstaf", „hoogste beginsel" onderstelde eenheid van het bewustzijn, waarop de mogelijkheid aller wetenschap en aller objectiviteit berust, kan — aldus de heer POLAK — dan ook slechts een *feit* zijn of...... een *illusie.*

Slechts een *feit* of een *illusie.* Nu, wij vreezen, dat die eenheid voor degenen die het probleem zoo stellen, ten slotte toch een illusie zal blijken. Bij eenige zelfbezinning zal het n. l. niet moeilijk vallen in te zien, dat de éénheid van het bewustzijn onmogelijk een *feit* kan zijn, omdat het *feit* als zoodanig die eenheid onderstelt. Geen „zijn"-der-ervaring, geen ervaringskennis zou mogelijk wezen, indien er geen richtingséenheid ware in den oneindigen voortgang van het kennen. Ieder *feit*, elk *feitelijk* waarnemen of oordeelen moet zich laten invoegen in die éenheid en dat kan alleen, indien de in dat *feit* gegeven ervaringssynthese verband houdt met het geheel der ervaring, met den gang der ervaring zelven. De „feiten" liggen maar niet zoo aan den weg. Integendeel onderstellen zij de werkzaamheid des geestes, die met behulp der categorieën hen tot ervarings-inhoud vormt, een vorming die nooit „af" is, een taak waarmede de geest nimmer „klaar" komt, doch die hij op den oneindigen marsch van het kennen in de vaste richting der idee, telkens weder opnieuw verbeterend en vervolmakend zal vervullen. Evenals ieder ander kunststuk des geestes, onderstèlt dus het *feit* de éenheid van het bewustzijn.

Maar dan is de éenheid van het bewustzijn géén *feit.* Dan kan zij geen *feit* wezen. En volgens de eigen woorden van den heer POLAK is zij derhalve een *illusie!* Welke

gevolgen zijn uitspraak, ware zij juist, voor wetenschap en cultuur zou hebben, behoeven wij niet nader aan te duiden.

De heer POLAK is, indien wij goed zien, het slachtoffer geworden van de, in de school van Prof. HEYMANS heerschende inzichten omtrent het wezen der kennis en de taak van het denken. Wie daar ter schole gaat, loopt groot gevaar het ,,*feit*" en het ,,*gegevene*" als iets ,,absoluuts", als een neutraal uitgangspunt te beschouwen. Neutraal in *dezen* zin dat men zich ten aanzien van alles, wat als feitelijk ,,gegeven" erkend wordt, niet zou behoeven af te vragen: hoe de geest het zich verworven heeft, hoe het is samengesteld en opgebouwd? Zoo komt men er toe te spreken [1]) over ,,*het feit van het causale denken*", ,,*de feitelijke grondslagen van ons denken*", ,,*de feiten van het bewustzijn*", ,,*het gegevene als eerste en zekerste werkelijkheid*", wijl ,,feit" en ,,gegeven" werkelijkheid ons reeds als zoodanig en alleen als zoodanig vaste steunpunten voor het onderzoek zouden bieden, immers door ons, zooals ze zijn, ,,absoluut" worden gekend [2]). Zoo komt men er ook toe *verschillende soorten* van ,,feiten" te gaan onderscheiden, n. l. feiten der natuur, feiten van het bewustzijn, feiten van het wetenschappelijk denken, ethische en niet-ethische feiten, enz. [3]). Het *feit* staat als zoodanig overal in het middelpunt.

Die feiten-vereering hangt echter ten nauwste samen met de gehuldigde opvattingen aangaande de taak van denken en wetenschap. Volgens Prof. HEYMANS steunt de mogelijkheid van alle wetenschap ten slotte alleen op het onmiddellijke zelfvertrouwen van het redelijk denken. Of wij vertrouwen ons denken òf wij vertrouwen

1) Zie o. a. HEYMANS' ,,Causaliteitsbegrip", blz. 234, 237, en ,,Einführung in die Metaphysik", blz. 12, 15.

2) Zie laatstgenoemd werk, blz. 16.

3) Zie laatstgenoemd werk blz., 12 ,,Einführung in die Ethik", blz. 28.

het niet. Wij beschouwen het onderscheid tusschen goed en kwaad, dat wij dagelijks plegen te maken, óf als een wezenlijke óf als een ingebeelde onderscheiding. Een derde mogelijkheid is er niet [1]). Wie „wetenschap" vergadert, stelt zich op het standpunt van het vertrouwen. Hij accepteert alle „gegeven" feiten en tracht, door vergelijking en ontleding, zoo noodig met behulp van hypothesen, de hen beheerschende „empirische" wetten en hun leidend beginsel te ontdekken.

Het is natuurlijk en geen wonder, dat voor hen die in het feitelijk denken zulk een vertrouwen hebben, de „kritische" wijsbegeerte een nachtmerrie is. Want zij komt met haar eisch van zèlfkennis en zèlfkritiek, de zoete rust ongevraagd verstoren. En lastig dat zij is! Zij slaat iemand de feiten als vaste steun- en uitgangspunten onder de voeten weg. Aan kennen en denken gaat zij voorwaarden verbinden, die (logisch)-noodzakelijk moeten worden nagekomen. Ook het „zijn" en de „werkelijkheid" worden door haar als functie en bouwwerk van denken en kèn-daad, van die voorwaarden afhankelijk verklaard. Zelfs het „gegevene" is voor haar bemoeizucht niet veilig; het wordt in haar licht evenzeer als *dènk*bepaaldheid gezien, die als het „opgegevene" aan het denken om nieuwe en betere bepaling vraagt. Nergens schijnt dus eenig houvast. Bij haar geen zelfvertrouwen zonder meer van het redelijk denken, maar rede-kritiek en nog eens rede-kritiek, daar de rede, gebonden als zij bij haar kèn-taak is aan zekere principia welke zij echter, in haar drang naar het volstrekt-onbepaalde, oneindige, eeuwige „absolute", telkens dreigt te buiten gaan, tegenover haar eigen werk kritisch dient te staan en zichzelf rekenschap te geven van wat zij verricht.

Wie dus eenig „feit" of „gegeven" werkelijkheid voor een vast steunpunt aanziet, van waar uit het onderzoek veilig kan aanvangen en waartoe het ter toetsing van

1) Zie o. a. Prof. HEYMANS „Metaphysik", blz. 230, blz. 346.

de resultaten kan terugkeeren, hij wil, „kritisch" beschouwd, dezelfde goocheltoer verrichten als de befaamde baron VAN MÜNCHHAUSEN, toen hij zich aan zijn eigen haarvlecht omhoogtrok. Maakt hij zichzelf dan daarbij nog wijs, dat zulk een „feit" of „gegeven" werkelijkheid door ons „absoluut" zou worden gekend, dan blijkt zijn lust op avontuur door de genoemde krachttoer niet eens bevredigd, doch zou hij zich gaarne aan een tweede wagen, door n. l. buiten zijn kennend bewustzijn te willen treden en te zien hoe het er daar uitziet. Kennis toch duidt steeds op relatie, op een betrekking tusschen subject en object. Zij kan derhalve niet anders dan relatief wezen. Absolute kennis is voor ons evenmin denkbaar als een tijdloos gebeuren en een vormloos ding.

Wij zijn reeds bij voorbaat bedacht op een tegenwerping van de zijde der „empirisch-analytische" methodisten. „Wees" zoo zal men tegen ons aanvoeren — „wees met uw „kritisch"-wijsgeerige beschouwingen zoo haastig niet. Want met al uw redeneeringen kunt ge niet ongedaan maken, dat wij, menschen, nu éenmaal allen beginnen moeten met de psychische feiten onzer gewaarwordingen, waarnemingen en ervaring. Ons causale denken is en blijft een psychologisch te beschrijven en te verklaren feit. Ook het bestaan der logische grondwetten is als zoodanig te kenmerken. Ja, zelfs uw z. g. richtingseenheid der idee, die aan de ervaring hare regelmatige voortschrijding, haren wetmatigen gang van kennen heet te waarborgen, zou toch weder een *gegeven psychisch feit* zijn, immers de (psychische) wet van onze psychisch-physische organisatie. Hoe of ge het dus keert of wendt, de psychische of psychologische feiten moeten voor ieder onderzoek naar de werkwijze van onzen geest op de onderscheiden terreinen van het menschelijk leven, het uitgangspunt vormen.

Dat wij die tegenwerping verwachten, vindt o. m. zijn reden in den door Prof. HEYMANS gevolgden gedachtengang bij zijn „Schets eener kritische geschiedenis van

het Causaliteitsbegrip in de nieuwere wijsbegeerte". De hoogleeraar wijst in die „schets" [1]) eerst op het onderscheid tusschen het *psychologische* causaliteitsprobleem („hoe is het te verklaren, dat in ons bewustzijn uit bepaalde waarnemingen de zekerheid ontstaat van een niet waargenomen noodzakelijk verband tusschen de objecten dier waarnemingen ?") en het *philosophische* causaliteitsprobleem („hoe is het te verklaren, dat de gegeven verschijnselen zich richten naar de wetten, door het denken met de voorstelling dezer verschijnselen verbonden ?") En dan volgt een betoog, dat het aan de eischen van een methodisch onderzoek beantwoordt, wanneer men van het psychologische probleem uitgaat, wijl de philosophische „rechtvaardiging" van de causale opvatting der verschijnselen zich laat denken als een bijzonder geval van hare psychologische verklaring. Hetgeen n. l. het geval zou zijn, indien de wezenlijke „laatste gegevens" dieper liggen dan de inhoud der waarneming, zoodat zij, om tot waarneming te worden, reeds een *psychische* verwerking hebben ondergaan, waardoor zij aan de wetten van het denken onderworpen zijn.

In de o. i. minder juiste formuleering van het philosophische causaliteitsprobleem zullen wij hier niet treden. Hoofdzaak is, dat in de school van Heymans het *psychologische* feit en het *psychische* proces bij het wijsgeerig onderzoek in het middelpunt staan. Ten einde de principia van den kennenden geest te vinden, moet de philosophie van de denk*verschijnselen* uitgaan, hen aan een grondig onderzoek onderwerpen (evenals de natuurwetenschap de natuurverschijnselen), om aldus uit de veelheid dier verschijnselen tot de leidende beginselen op te klimmen. Zoo kan b. v., volgens Prof. Heymans [2]), de oorsprong van alle causaliteitstheorieën nergens anders gelegen zijn dan in de „*gegeven*" *feiten* van het causale

1) Blz. 11 v. v.
2) Blz. 135, 373 v. v.

denken, in onze eigen „*causale overtuiging*". Hàre zekerheid, die niet door de ervaring wordt gewaarborgd, trachten wij te rechtvaardigen door ons de gronden bewust te worden, waarop zij steunt. Dat zal alleen kunnen gelukken door de *feiten* van het causale denken aan een vergelijkend onderzoek te onderwerpen en tot „empirische" wetten te herleiden. Een verklaringshypothese aangaande onze ervaring, als product van samenwerking tusschen subjectieve en objective factoren, wijst ten slotte de richting aan, waarin het schijnbare conflict tusschen de feiten en het denken, dat wij „het causaliteitsprobleem" noemen, tot een oplossing zal zijn te brengen.

Naar wij meenen behoeft de handhaver van de „kritische" methode zich door een beroep op het psychische of psychologische „*feit*" allerminst van de wijs te laten brengen. Het is zeker waar, dat bij den, in aanschouwen en denken zich oefenend ontwikkelenden, mensch psychische denkverschijnselen zijn op te merken, die object kunnen zijn voor beschrijvend en verklarend onderzoek. Het is ook waar, dat in den tijd die verschijnselen voorafgaan aan iedere poging tot hunne doordenking en bewustwording. Maar het is nièt waar, dat zij van eenig onderzoek naar den aard onzer kennis en de werkwijze van ons kennen, d. w. z. naar de verhouding tusschen werkelijkheid en geest, naar de relatie tusschen „zijn" en „denken", een vast en onwrikbaar uitgangspunt zouden kunnen vormen en aan dąt onderzoek „ten grondslag" zouden kunnen liggen. Dat ware immers alleen mogelijk, indien zij als *feiten* van het „bewustzijn en psychische *verschijnselen* ons „gegeven" waren, als iets „absoluuts" (d. w. z. als iets dat door het denken in het minst niet zou zijn bepaald), m. a. w. indien zij...... *géen* feiten en verschijnselen waren! Ja, zelfs dan zouden zij aan het bedoelde onderzoek tot uitgangspunt nóch grondslag kunnen dienen, omdat we niet in staat waren met zulk een absoluut „gegeven" iets te beginnen. Het zou aan het denken geen probleem kunnen

opgeven, omdat iets waaraan nog niets gedacht is en waarvan het denken dus niéts wéét, met geen mogelijkheid tot het denken in betrekking zou kunnen treden of het verder zou kunnen brengen.

De „gegeven" bewustzijns*verschijnselen* en *feiten* van het denken onderstellen evenals ieder ander „feit" en „verschijnsel" de kennis-vormende werkzaamheid des geestes. Tot het constateeren van een „psychisch" *feit* heeft het bewustzijn evengoed zijn stappen gedaan, zijn kèn-handeling verricht als tot de vaststelling van welk ander feit ook. Er is dus, indien er ken-kritiek en rede-kritiek moet worden geoefend ten einde het denken in de vaste „richting" te houden en aan zijn eigen wetmatigheid te toetsen —, niet de minste reden waarom het psychologische feit daaraan zou mogen worden onttrokken en een onwrikbaar uitgangspunt zou kunnen zijn.

*Indien* ken-kritiek en rede-kritiek moet worden geoefend. Maar moèt zij inderdaad plaats vinden? De volgers van Prof. HEYMANS zullen dat juist ten sterkste ontkennen. De „geesteswettelikheid" — zoo verklaart de heer POLAK met nadruk — is diep onder het oppervlak van ons bewustzijn gelegen en daarom past de geest zijn principia „per se" toe en legt hij zijn maatstaven „dank zij zichzelf" aan. Er is dus in het geheel geen reden om ons redelijk denken niet te vertrouwen. De *feitelijke* gedachtengang der rede is noodwendig een uiting van hare *wettelijkheid*. Ieder feitelijk oordeel zal in den grond de wetmatigheid van het oordeelen in zich omdragen, welke aan het licht zal treden na onderzoek en vergelijking met andere soortgelijke oordeelvellingen, waardoor het bijzondere dat het aankleeft, kan worden verwijderd. De wetmatig werkende principia en normen van ons bewustzijn moeten en kunnen eerst in hun feitelijke en levende werkzaamheid door ons worden gekend. Zij blijken immers juist de wetmatige, de leidende beginselen van den geest te zijn, doordat zij

als zoodanig helder en zeker worden ingezien en algemeen worden nageleefd [1]).

Naar het ons voorkomt, schuilt er in deze wijze van redeneeren zeer veel verwarrend misverstand. Wij hebben boven reeds aangetoond, dat de „kritische'' wijsbegeerte haar onderzoek met de ervaring van het kennen aanvangt. Voor zoover het beroep op het „feitelijke'' dus bedoelt zeker te stellen, dat wij tot inzicht in de wetmatigheid en de normaliteit van kennen en oordeelen niet anders kunnen geraken dan door ervarings-analyse, is het (hoewel o. i. minder juist geformuleerd) alleszins gegrond. Gelijk echter al bleek, komt het daarbij ten zeerste aan op het *hoe* der analyse. De „empirische'' weg die ten hoogste van de eene wetmatig geordende ken-bepaaldheid tot de andere voert, kan ons de ordenende ken-bepaling niet doen ontdekken, maar wel de „kritische'' ontleding welke, door zelfbezinning, het weefsel der geordende ervaring lostornt en van de schering en inslag van het kennend bewustzijn ons bewust maakt.

In geval de greep naar het „feitelijke'' daarentegen bedoelt de wetmatigheid en de normaliteit van kennen en oordeelen zèlve als „gegeven'', zèlve als „feit'' te stellen in den zin van een vast punt van uitgang: dat ieder kennend en oordeelend individu de wetten, beginselen en maatstaven van het kennend en oordeelend bewustzijn als van zelf zou naleven en toepassen, ook al zal door velerlei „storende omstandigheden'' de objectiviteit der kennis en de zuiverheid van het oordeel worden vertroebeld, — in dat geval is het een grijpen naar verboden vrucht. Het kennen is voor ons een in duisternis gehuld mysterie, tenzij wij het beschouwen in het licht der ken-taak, d. w. z. als een voortdurend voortschrijden in een vaste richting. Zoolang we ons nog op eenig punt blijven vastklampen aan iets absoluut „gegevens'' en teruggrijpen naar een van ons denken volkomen onafhankelijk uitgangspunt, zal een wet-

1) Zie b. v. HEYMANS „Ethik'', blz. 28 v. v.

matige betrekking tusschen het kennen en het gekende, tusschen de kennis en haar object ons onbegrijpelijk wezen. Nauwelijks echter zien wij in, dat ook ieder „gegeven" noodwendig samenhangt met de sport op de kennis-ladder, waartoe het denken zich heeft opgewerkt, en dus eerst door zijn denkbepaaldheid aan ons denken wordt (op)gegeven, — nauwelijks zien wij dat in, of de schuilhoeken van het gekende openen zich en het object blijkt in al zijn elementen door het denken bepaald en voor het denken steeds beter bepaalbaar te zijn. De gang der natuurwetenschap bevestigt de juistheid van het (ken-theoretisch) inzicht, dat het „gegevene" niets anders is dan denkbepaaldheid, dat als zoodanig nieuwe en betere bepaling door het denken vraagt en dus uitgangspunt is voor verder onderzoek. Om een enkel voorbeeld te noemen: Wanneer de moeilijkheden, in verband met telkens nieuwe waarnemingen en ontdekkingen, gerezen t. a. v. de dualistische theorie over de natuur als product van twee zelfstandige factoren: stof en kracht —, niet blijken te kunnen worden overwonnen, tracht men het „zijn" en het wezen der natuur anders en beter te bepalen dan als product van die beide zelfstandige factoren. Onderscheiden pogingen zijn gedaan om een dier factoren te doen kennen als een bijzonder geval van den tweeden, doch zonder het gewenschte resultaat. Thans heeft men een anderen weg ingeslagen en tracht men het dualisme weg te werken door verstoffelijking van de energie, d. w. z. door haar te doen kennen als begiftigd met traagheid, gewicht en samengesteldheid in de beide vormen, die zij aanneemt, n. l. stof en uitstraling [1]). Deze methode van natuurwetenschappelijk onderzoek is mogelijk en doeltreffend, omdat het „gegeven" „zijn" der natuur en dus ieder „gegeven" natuurverschijnsel door het denken fundamenteel bepaald en bepaalbaar is.

En juist met het „gegevene" wordt in de school van

---

1) Zie LOUIS ROUGIER „La materialisation de l'énergie".

Prof. HEYMANS heel wat afgoderij gepleegd. Het denken wordt daar niet erkend als de scheppende gedachte, van wier wetmatigen gang het „gegeven" zijnde in zijn bepaaldheid mede afhankelijk is, doch juist onder de heerschappij van het „gegevene" geplaatst [1]). Het verwerkt slechts de „gegeven" voorstellingen volgens de logische en causale axioma's. De inhoud onzer ervaring wordt bepaald door de eigenschappen der dingen en die van den geest gezamenlijk, zóó dat haar algemeen karakter van de laatste, doch haar concrete bepaaldheid van de eerste afhankelijk is. De wetenschap, de wetenschappelijke gedachte schept dus niet de fundamenten van het „zijn" waarmede zij zich bezig houdt, maar verwerkt de „gegeven" verschijnselen zoodanig, dat zij passen in de wetten van het verstand en de axioma's van het denken. Zoo blijft de werkelijkheid daarbuiten, van ons denken onafhankelijk en moet de gekende werkelijkheid „verschijning" zijn. Tusschen die beide werkelijkheden moet de metaphysica dan een brug zien te slaan door een of ander „parallelisme" uit te denken. Het ligt natuurlijk voor de hand, dat men dan wel zijne toevlucht moet nemen tot de aanneming van iets absoluut „gegevens" en van „absolute" kennis om althans eenig vast uitgangspunt te hebben. Maar het ligt evenzeer voor de hand, dat we op die wijze op kengebied het, door KANT als ijdel en onhoudbaar ten toon gestelde, dogmatisme niet kunnen te boven komen.

En wat waarborgt ons, dat wij op die wijze niet de speelbal worden van onze eigen begrippen? Het gebruik van de „empirisch-analytische" methode zeker niet. Het is natuurlijk zeer verleidelijk om eenige, op het gebied der natuurwetenschappen proefhoudend gebleken werkwijze over te dragen en mede toe te passen op andere gebieden van wetenschap en op het erf der wijsbegeerte.

---

1) Zie HEYMANS „Causaliteitsbegrip", blz. 172, 185, 233, 235, 237, „Einführung in die Metaphysik", blz. 15, 16, 28, enz.

Voorzichtigheid is echter bij die overdracht wel geboden. Wat toch leert ons een nauwkeurig overzicht van den gang van zaken op het natuurwetenschappelijk erf? [1]) Vooreerst, dat het „empirisch" onderzoek telkens en voortdurend aanvulling vraagt door het speculative denken. Bij het, door verzamelen en bewerken van de talrijke verschijnselen afleiden van „empirische" natuurwetten, laat men het daar niet, doch men tracht er tevens (door hypothesen) tot diepere inzichten te komen aangaande het wezen dier verschijnselen, ten einde nieuwe wetmatigheden te ontdekken en nieuwe natuurwetten te vinden. In de tweede plaats, dat het „empirisch" te behandelen waarnemingsmateriaal eerst door zijn meetbaarheid en berekenbaarheid voor die behandeling vatbaar blijkt. Met materiaal dat niet in getallen uit te drukken ware, zou men er weinig kunnen aanvangen. Zonder quantitative grootheden, mathematische formules en fundamenteele maat-eenheden, waardoor de verschijnselen te meten en te berekenen zijn, kan men er niet werken. En ten derde, dat het „empirisch" onderzoek der natuurverschijnselen zijne belangrijkste resultaten ongetwijfeld mede dankt aan het experiment, d. w. z. het uitlokken van reacties, om het verloop van bepaalde verschijnselen onder bepaalde voorwaarden te kunnen nagaan en aldus op gerezen vragen een antwoord te vinden. Zoo vinden wij in het genoemde werk van NERNST [2]) de volgende karakteristieke beschrijving van MACH aangehaald over de wijze waarop de wet van het behoud van arbeidsvermogen, als leidend principe der natuurwetenschap, werd gevonden en tot toepassing gebracht: „Das Bedürfnis nach dem Prinzip hat MAYER am stärksten zum Ausdruck gebracht und er hat auch dessen Anwendbarkeit auf alle Gebiete dargelegt. HELMHOLTZ verdankt man die vollständige kritische Durch-

---

1) Zie b. v. Prof. Dr. WALTHER NERNST „Theoretische Chemie", het eerste hoofdstuk (Principien der Naturforschung).

2) Blz. 10.

arbeitung im einzelnen und die Anknüpfung an die vorhandenen Ergebnisse. JOULE endlich hat die neue Methode und Denkweise in musterhafter Weise in das Gebiet des messenden Experimentes eingeführt". Nu moge Prof. HEYMANS nog zoo gaarne langs „empirisch-analytischen" weg de veelheid der denkverschijnselen tot logische wetten herleiden [1]) en uit de zedelijke oordeelen door vergelijkend en schiftend onderzoek een leidend beginsel of algemeene wet willen afleiden [2]), — zijn bewering dat hij dan precies hetzelfde doet en dezelfde methode gebruikt als in de empirische natuurwetenschappen wordt toegepast, is o. i. minder juist. Vermoedelijk is ook hier de wensch de vader der gedachte.

In de eerste plaats ziet de hoogleeraar o. i. voorbij, dat de betrekking waarin de natuurverschijnselen staan tot de natuurwetten, van anderen aard is dan die tusschen de denkverschijnselen en de logische wetten of tusschen eenig feitelijk zedelijk oordeel en den volstrekten maatstaf, het hoogste leidend beginsel van het zedelijk oordeelen. Dit treedt het beste aan het licht, wanneer men zich voorstelt de denkverschijnselen en de feitelijke zedelijke oordeelen eens op dezelfde wijze te behandelen als de natuurwetenschap de natuurverschijnselen. Hun beschrijving, causale verklaring, experimenteele onderzoeking in ontwikkeling en procesmatig verloop — gesteld dit alles is doenlijk — zal alleen de algemeene wetten van dat feitelijk denken en die feitelijke oordeelen als *verschijnselen* aan het licht brengen, m.a.w. de psychische wetten van bepaalde soorten (psychische) verrichtingen. Nimmer echter zou die behandeling kunnen voeren tot de ontdekking van eene enkele logische of norm, laat staan tot de idee als hoogsten maatstaf of beginsel. De logische principia en de idee, als hoogste leidend beginsel van ons kennen, staan niet tot het feitelijke denken en oordeelen in dezelfde betrekking als

1) „Causaliteitsbegrip", blz. 237.
2) „Ethik", blz. 5, 6.

de (natuur)wet tot het verschijnsel. Zij geven er nóch een systematische beschrijving nóch een causale verklaring van, terwijl zij evenmin de eigenschappen ervan in het licht stellen. Neen, hun taak is een andere. Zij spelen hun rol bij de *samenstelling* van de gedachte en van het oordeel. Zij bepalen, als *vormen* van het bewustzijn, den *inhoud* daarvan. In hoeverre die taak geslaagd is, kan eerst blijken door een onderzoek, door een „kritisch" onderzoek naar de objectiviteit van het gedachte en het gestelde, onverschillig, of het geldt een „zijn" dan wel een „zoo-behooren". Door „empirische" en „experimenteele" behandeling kunnen dus denkverschijnselen niet worden „herleid" tot logische wetten noch zedelijke oordeelvellingen tot den hoogsten maatstaf van het zedelijk oordeelen. Men zou met evenveel reden mogen verwachten, dat de sociologische verschijnselen van vrouwen-roof en vrouwen-koop ons door empirisch onderzoek de hoogste wet van het huwelijk zullen openbaren. Geheel afgezien dan ook van de vraag, of de „empirisch-analytische" methode wel kan worden toegepast zonder de hulp van het experiment en alles wat daarmede verband houdt (lijdelijk en berekenbaar onderzoekingsmateriaal, steeds gecompliceerder instrumenten in steeds beter toegeruste en ingerichte laboratoria, enz.) — en voor experimenteeren leenen zich de bewustzijnsverschijnselen wel zeer slecht, — geheel afgezien van die vraag, blijkt de bedoelde methode voor de wijsbegeerte en de praktische wetenschappen onbruikbaar.

Dat is, naar wij meenen, geen wonder. Bij nader toezien toch kan een beroep op de methode der natuurwetenschap en hare successen ons voor de oplossing van de problemen, die wijsgeerig doordenken en praktisch handelen op onzen weg plaatsen, alleen op een dwaalspoor brengen. De werkzaamheid van den geest op het gebied der natuur is een andere dan op dat van het willen en handelen. Dáár, in het rijk van het „zijnde", bouwt het bewustzijn zich de wereld op door de samenwerking van wiskundige stellingen, logische principia

en zinnelijke waarneming, waarbij de aanschouwing en het denken elkaar wederkeerig hulp bieden en de idee de leidende richting gevende stuwkracht is. Maar hier, in het rijk van het „zoo behooren", verricht de idee, als hoogste leidend beginsel van ordenen en richten, zelve haar kennis-vormende taak. Beide rijken, hoewel door de eene grondwet der idee bestuurd, hebben toch hun eigen wetmatigheid van opbouw: het „zijn" der natuur wordt beheerscht door de „causaliteit" als constitueerend bepáálde ervaring-vormend beginsel; het „behooren-te-zijn", het „zijn" der idee wordt geleid door de „finaliteit", de oneindige reeks der doeleinden, alleen bepaald en gericht door de idee zelve, als volstrekt-geldig eeuwig te benaderen onbereikbaar einddoel. In beide rijken zal het wetenschappelijk onderzoek zich derhalve van verschillende werkwijzen hebben te bedienen wijl deze moeten verband houden met de er heerschende wetmatigheid. De methode der natuurwetenschap kan ons alleen kennis verschaffen over de natuur en hare wetten; want zij ontleent haar beteekenis slechts aan de wijze waarop het bewustzijn zich het „zijn" der natuur methodisch vormt en ordent en de „ervarings"-wereld opbouwt. Voor de wetenschappelijke ordening van de wereld van het willen en handelen kan zij hare diensten niet bewijzen. De praktische wetenschappen hebben een methode noodig, die op haar beurt verwant is aan de regulatieve taak der idee, de methodische voortschrijding naar het, als *hèt* einddoel gedachte „zijn" der idee.

En de wijsbegeerte? Is het oorbaar haar den eisch te stellen, de natuurwetenschap op haar paden te volgen? Zeker, als onderzoek naar, als zelfbezinning over de onderscheiden a priori's in hun éénheid, zal zij met de ken-methoden van àlle bijzondere wetenschappen zich inlaten. Doch niet om een daarvan over te nemen of te volgen. Want dan kan zij haar doel: het inzicht in *de* methode als éenheid en wetmatigheid van kennisrichting, nimmer bereiken, terwijl zij zou te kort schieten in haar taak: de afbakening zoowel als den samenhang

der onderscheiden wetenschappen te waarborgen door de rechtvaardiging van hare verschillende methoden als bijzondere a priori's van het bewustzijn, die in de genoemde wetmatigheid van richting hunne éenheid vinden en behouden.

Met het bovenstaande zouden wij kunnen volstaan. De heer POLAK prijst echter de „empirisch-analytische" methode der normwetenschappen, juist op zijn beurt weder aan, *omdat* zij dezelfde heet te zijn als die der natuurwetenschap en hetzelfde werk verricht als daar. Het is niet waar, zoo luidt zijn betoog, dat de verschijnselen, hetzij dan natuur- of wel bewustzijnsverschijnselen, geen ander wetenschappelijk onderzoek zouden vereischen of toelaten dan het „genetische" onderzoek, d. w. z. de causale verklaring van hun ontwikkeling, van hun ontstaan, verloop en vergaan. „De natuurwetenschappen streven in hoofdzaak naar ietwat ander soort kennis, wanneer zij uit de veranderlijke natuur*verschijnselen* de onveranderlijke natuur*wetten* pogen af te leiden, al leidt hen daarbij, behalve de denkwettelikheid, ook het causaliteitsbeginsel, dat alle induktie pas logies mogelijk maakt". En dan volgt er een, aan LEONARD NELSON ontleend beroep op de taak en methode der analytische scheikunde, die behalve met de beschrijving en de causale verklaring van gegeven verbindingen zich wel degelijk inlaat met het onderzoek naar de elementen, waaruit de verbinding feitelijk bestaat. Op dezelfde wijze gaat echter de „empirisch-analytische" of „psychologische" methode bij de normwetenschappen te werk. De onderstelling dat zij slechts tot een „genetische" verklaring der psychische verschijnselen zou kunnen dienen, is dus even onhoudbaar als de bewering, dat er geen analytische scheikunde is. Op grond van deze vergelijking acht de heer POLAK zich ten slotte tot de gevolgtrekking gerechtigd, het „dogma" der teleologisten en het „dilemna", waarin het MARBURGER denken „gevangen" zit, te hebben opgeruimd: als zou de

„psychologische" methode de psychische verschijnselen alleen in hun wording „genetisch" kunnen behandelen en causaal verklaren, terwijl voor het onderzoek naar hun logische samenstelling de „kritisch-teleologische" methode onmisbaar ware.

Wij zouden den heer POLAK willen waarschuwen, met dergelijke gevolgtrekkingen niet te haastig te zijn. Of meent hij inderdaad, dat men te Marburg waas wijsgeeren als COHEN, NATORP en CASSIRER de diepten der wiskunde, physica en chemie tot haar fundamenten toe hebben doorvorscht, zich nimmer rekenschap zou hebben gegeven over de taak en de methode der analytische scheikunde? Naar het ons voorkomt, raakt zijn betoog „het Marburger dilemna" allerminst en mist de gevolgtrekking dus elken grond. Wie dat „dilemna" uit den weg wil ruimen, zal hebben aan te toonen, dat het (methodische) onderscheid tusschen „theoretische" rede en „praktische" rede, „ervarings"-wetenschap en „norm"-wetenschappen, („zijn"-der-)natuur en („zijn"-der-)idee enz., dat die onderscheidingen zelve uit den booze zijn en moeten worden opgeheven. Want de onderscheiding tusschen „causale" en „finale" methode houdt daarmede ten nauwste verband. Zij heeft alleen beteekenis voor zoover zij tweëerlei *wetmatigheid* tot uitdrukking brengt, die het wetenschappelijk onderzoek ordenend, verbindend en leidend moet beheerschen, wijl het denken, het bewustzijn bij zijn kennis-vormende taak aan tweëerlei beginsel gebonden is: het constitutive principe der causaliteit en het regulative principe der idee. Zoolang nu het onjuiste en onhoudbare van het bedoelde (methodische) onderscheid niet is aangetoond en daarbij niet is weerlegd, dat de rede als „theoretische" rede (d. w. z. bij haar opbouw van de „ervarings"-wereld) wèl gebonden is binnen de grenzen der tijdelijke, ruimtelijke en causale beperktheid, doch als „praktische" rede (d. w. z. bij haar leiding op het gebied van het „zoo-behooren") die grenzen te buiten gaat om ons onmiddellijk te plaatsen tegenover het onbeperkt- en onvoor-

waardelijk-geldige, zóó lang is het ongeoorloofd voor de normwetenschappen de „causale" methode te gebruiken. Want dan wil men het rijk van het „zoobehooren", van het „zijn"-der-idee in zijn onafhankelijke (onvoorwaardelijke) wetmatigheid, doorvorschen en doen kennen als...... de wereld van het „zijn"-dernatuur in haar afhankelijke (beperkte) wetmatigheid!

De heeren HEYMANS c. s. willen dan ook niets anders. Hun „empirisch-analytische" methode moet juist dezelfde zijn als die der natuurwetenschap. „Methodisch würde sich eine solche Untersuchung von denjenigen der empirischen Naturwissenschaften in keiner Weise unterscheiden" [1]. „Wij" — zoo beroemt zich de heer POLAK — „wij schamen ons deze methodiese „natuur-wetenschappelikheid" allerminst, wetend dat zij tevens het souvereine middel is ter overwinning van alle dogmaties „naturalisme", gelijk men ook alleen langs deze zuiver empiriese weg het empirisme waarlijk te boven kan komen". De „psychisch-monisten" kennen trouwens slechts één wetenschappelijke methode, n. l. de causale. Onder de vele betrekkingen tusschen de dingen onderling, welke object zijn onzer (ralatieve) kennis, heeft alleen het causale verband voor de wetenschap bijzondere beteekenis [2]. Maar door de loochening-zonder-meer van de finale wetmatigheid als methode van wetenschappelijke ordening en behandeling, is de laatste nog geenszins veroordeeld! En wat is de bewering, dat de normwetenschappen uit bewustzijns*verschijnselen* op dezelfde wijze de leidende *beginselen* hebben af te leiden als de natuurwetenschappen uit de natuur*verschijnselen* de onveranderlijke natuur*wetten*, — wat is die bewering anders dan een loochening-zonder-meer van de teleologische methode door de verheffing-zonder-meer van de causale? Een beroep op de analytische chemie kan de juistheid dier bewering zeker niet staven.

1) „Ethik", blz. 6.
2) „Metaphysiek", blz. 3.

De taak en methode der analytische scheikunde onderstelt de kennis van de eigenschappen der elementen alsmede die van de eigenschappen van een aantal verbindingen van elementen. Uitbreiding en ontwikkeling van de analytische chemie eischt dus in de eerste plaats opsporing van telkens nieuwe eigenschappen van elementen en van verbindingen daarvan. Zou nu de, door NELSON en POLAK gemaakte, vergelijking van taak en methode der ethiek met die der analytische scheikunde, ook maar eenigen zin hebben, dan kon het onderzoek der psychische verschijnselen niet plaats hebben dan na en door opsporing van de eigenschappen der elementen waaruit die verschijnselen feitelijk bestaan, en van de eigenschappen der verbindingen tusschen die elementen! M. a. w. dan waren wij aan *ethische* onderzoekingen nog lang niet toe. Want het middel waarmede de analytische chemie staat of valt, het experiment, baat bij het psychologisch onderzoek weinig. De physisch-psychische verschijnselen kan men tot op zekere hoogte nog „experimenteel" benaderen maar de zuiver-psychische niet, wijl zij geen lijdelijk en berekenbaar onderzoekings-materiaal vormen. Kan dus de analytische scheikunde haar feitenmateriaal verkrijgen door steeds nauwkeuriger waarneming en onderzoek van het waargenomene met behulp van steeds gecompliceerder instrumenten, de ethiek zou, gesteld zij ware aan dezelfde methode gebonden, „feitelijk" met ledige handen staan. Dat overigens uit een mogelijk op die wijze verkregen materiaal door „empirisch-analytische" behandeling geen enkele moreele norm of leidend ethisch beginsel zou zijn af te leiden, hebben wij boven reeds betoogd.

In de school van Prof. HEYMANS wordt, indien wij ons niet bedriegen, een (boven reeds aangeduide) fundamenteele dwaling verkondigd, die meester en discipelen belet buiten den gezichtskring te komen der causaliteit. Men verkeert daar n. l. in den waan, als zou het onderzoek naar het psychologisch werkings*proces* van het

menschelijk bewustzijn bij het ervaren, tevens inzicht verschaffen in het *samenstel* der ervaring, d. w. z. in den opbouw van den bewustzijns-inhoud. Het kennend bewustzijn wordt door die verwarring niet beschouwd als scheppende geestes-dáád, maar als proces. De leidende beginselen bij het kennen worden „psychische wetten". De a priori's verliezen hun eenige beteekenis van methodische ken-middelen en treden als „psychische organisatie" op. Ja, het kenvermogen zelf wordt als een „psychisch-physische organisatie" opgevat [1]). Mocht het gelukken de psychische verschijnselen in empirische formules samen te vatten, dan kunnen — zoo meent men — die resultaten van het onderzoek zoowel in den vorm van psychische wetten als in dien van zedelijke beginselen tot uitdrukking worden gebracht! [2]) Want zedelijk inzicht is niets anders dan een (noodzakelijke) „reactie" van den menschelijken geest, die alleen door allerlei daarop inwerkende omstandigheden kan worden gestoord. En de praktische rede wordt het best omschreven als een zedelijk „reageervermogen"!

Die verwarring van een psychologische behandeling van het bewustzijnsproces met het ken-theoretisch onderzoek, hoe het kunstig weefsel onzer kennis is samengesteld, houdt de „psychische monisten" in den strik der causaliteit gevangen. Nu kunnen wij ongetwijfeld het bewustzijn beschouwen als procesmatig verloop van (bewustzijns)verschijnselen en de laatste door psychische wetten trachten te ordenen en te verklaren. De verschillende „geestes-reacties" verschaffen ons dan het materiaal voor het onderzoek. Maar wie als uitkomst dáárvan de richtingslijnen en leidende beginselen van het bewustzijn hoopt te vinden, zou even goed kunnen pogen uit de physische en psychische processen welke gedurende het spreken bij een redenaar zijn waar te nemen, 's mans gedachtengang af te leiden. Slechts de

1) Zie HEYMANS „Causaliteitsbegrip" o. a. blz. 137, 231, 234, 236.
2) Zie „Ethik", blz. 6.

voorstelling, in de school van Prof. HEYMANS gangbaar, als zouden de wetten der logica in laatste instantie alleen als „psychologische wetten” gegeven zijn [1]), en de a priorische grondstellingen als substantie, causaliteit, finaliteit enz., bloot „psychische organisatie” wezen, — kan van een „empirisch-analytisch” en „psychologisch” onderzoek zulke uitkomsten doen verwachten.

Zoolang met de feiten de reeds boven gewraakte afgoderij wordt gepleegd, kan men van dergelijke voorstellingen en de verwarring welke zij stichten, niet los komen. Indien immers de natuurwetenschap de *feiten* der natuur, de psychologie de *feiten* van het bewustzijn en de kennis-theorie de *feiten* van het wetenschappelijk denken heeft na te vorschen [2]), zou dezelfde methode, de „empirisch-analytische” of „inductieve”, voor alle drie evenveel zin hebben en evenzeer wetmatig zijn. De kennis-theorie zou verder niet veel meer zijn dan een speciaal deel der psychologie, zooals de feiten van het wetenschappelijk denken een onderdeel vormen van die van het bewustzijn in het algemeen ; en de inhoud van een psychische wet zou onder een specialen gezichtshoek geplaatst zeer goed tevens een logisch of ethisch beginsel kunnen bevatten. Kritisch onderzoek slaat echter, gelijk wij hebben betoogd, van de „psychisch-monistische” bouwwerken den grondslag weg. Op *feiten* kan men geen ethica bouwen en evenmin een ken-theorie. Zij vormen voor die beide nòch steun — nòch uitgangspunt. Het heeft dan ook niet den minsten zin de „empirisch-analytische” methode voor de norm-wetenschappen toepasselijk te verklaren op grond dat de natuurwetenschappen die mede door de causale methode haar materiaal verkrijgen en dus ook verder behandelen, met haar feiten en verschijnselen „empirisch-analytisch” te werk gaan en goede uitkomsten verkrijgen.

*(Slot volgt.)*

1) b. v. „Causaliteitsbegrip”, blz. 234 v. v.
2) „Metaphysik”, blz. 12 en 15.

# SOCIALE EVOLUTIE EN RELIGIE

DOOR

Mr. D. J. VAN DOORNINCK.

---

In zijn belangwekkende studie „Social evolution" komt BENJAMIN KIDD tot de conclusie dat de vooruitgang in stoffelijke welvaart en de toeneming in sterkte van het algemeene solidariteitsgevoel der menschen vooral moeten worden toegeschreven aan de overwinningen, die de religie in den laatsten tijd heeft behaald op de materialistische en atheïstische wereldbeschouwing. Hij betoogt dat het religieus gevoel zich meer en meer baanbreekt en dat het in den loop der tijden zich veel krachtiger heeft ontwikkeld dan het intellect. Het oud-Grieksche geslacht, zegt hij, stond in intellectueel opzicht boven, doch in ethisch opzicht beneden het tegenwoordig West-Europeesch geslacht. De versterking van het solidariteitsgevoel en in 't algemeen de sociale evolutie is dus volgens hem niet toe te schrijven aan de toenemende intellectueele ontwikkeling, doch uitsluitend aan de langzamerhand algemeen geworden verwerping van de materialistische en atheïstische wereldbeschouwing en aan den terugkeer tot de religie.

Het komt mij voor — ook Mr. M. W. F. TREUB heeft hierop gewezen in zijn naschrift bij de Nederlandsche vertaling van „Social evolution" — dat KIDD veel waarheden heeft medegedeeld omtrent de feiten der

geschiedenis in verband met de sociale evolutie, doch dat hij niet voldoende het *post* en het *propter* heeft onderscheiden. Ik erken de juistheid van zijn twee hoofdstellingen : 1°. de materialistische en atheïstische wereldbeschouwing wordt in dezen tijd meer en meer verlaten en maakt plaats voor de algemeene wederopleving van het religieus gevoel ; 2°. de sociale evolutie leidt tot maatschappelijken vooruitgang en tot versterking van het onderling solidariteitsgevoel der menschen. Deze stellingen worden bewezen door de feiten, de eerste door de verschijnselen, die we in dezen tijd opmerken, de tweede door vergelijking van die verschijnselen met de feiten der geschiedenis. KIDD schreef terecht :

„Als wij den loop van het evolutionistisch proces in onze beschaving volgen, kunnen wij ons niet in den aard daarvan vergissen. De langzame verdwijning van het militaire type der maatschappij, waaruit zij ontsproot ; de afschaffing der slavernij ; de bestendige beperking der macht over het volk van die bevoorrechte klasse, welke haar rechten en haar invloed onder een vroegere inrichting der maatschappij verwierf ; de pogingen (nog niet geheel met goeden uitslag bekroond) om landbouw, handel en nijverheid vrij te maken van de rechten welke een gewijzigd feudalisme zich daarover aanmatigt ; de met moeite gemaakte vorderingen in de richting der staatkundige vrijheid van het volk (welk doel bij de westersche volken bijkans bereikt is) ; de hiermede vergezeld gaande verbetering in de levensvoorwaarden der lagere klasse, dit alles kenmerkt het ontwikkelingsproces dat nog steeds onder ons in gang is. Van het begin af was het de innerlijke strekking van het proces om een ieder, die er nog van buitengesloten was, deel te doen nemen aan den wedijver des levens. Doch het gewicht van het ontwikkelingsproces lag in de strekking om dien wedijver tot een hoogere beteekenis op te voeren dan ooit te voren was bereikt".

De schrijver constateert dus vooruitgang van het

menschelijk geslacht in *eudaemonistische* richting (bevorderend het grootst mogelijk geluk voor het grootst mogelijk aantal menschen). Dien vooruitgang schrijft hij niet toe aan rationeele overwegingen, doch uitsluitend aan ultra-rationeele, godsdienstige gevoelens. „Als wij ons er van bewust zijn dat onze verhouding tot het heelal niet verder reikt dan de korte spanne tijds van ons individueel bestaan, dan moet het intellect slechts één plicht in den individu erkennen, namelijk zijne verplichting tegenover zich zelven om het zich de weinige kostbare jaren van zelfbewust bestaan, die hij ooit kennen zal, zoo aangenaam mogelijk te maken. Iedere andere overweging moet, hierbij vergeleken, onbeteekenend en belachelijk schijnen. Tegenover het belang om in die weinige jaren zoo min mogelijk leed en zooveel mogelijk genot te hebben, zou voor het intellect iedere aspiratie om een proces van wereld-evolutie te helpen bevorderen als stof in de schaal wegen".

De godsdienstige gevoelens zijn volgens den schrijver in den loop der tijden versterkt en gezuiverd en daaraan schrijft hij de algemeene versterking van het solidariteitsgevoel toe. Het intellect daarentegen, zegt hij, is vrijwel gelijk gebleven, ja zelfs, vergeleken bij toestanden in het oude Griekenland, achteruit gegaan. Kidd komt dus tot een conclusie, tegenovergesteld aan die van Le Bon, die in „Les opinions et les croyances" schreef: „L'intelligence progresse, les sentiments ne changent pas".

Op de vraag, wat hij onder „godsdienst" verstaat, geeft Kidd het volgend antwoord:

„Een godsdienst is een geloofsvorm, die een ultra-rationeele sanctie aanbiedt voor de gedragingen van den individu, waar zijn belangen met die van het sociale organisme in strijd komen, en waardoor de eerste aan de laatste worden ondergeschikt gemaakt ter wille van de algemeene belangen der evolutie, die het volk bezig is te ondergaan."

Deze definitie van het begrip „godsdienst" en de uit-

werking daarvan in KIDD's boek doen mij aan de juistheid van diens beweringen twijfelen. Voor het meerendeel der godsdienstigen is godsdienst geheel iets anders dan een geloofsvorm, die een ultra-rationeele sanctie aanbiedt voor de gedragingen ter wille van de algemeene belangen der *evolutie*. Van die *evolutie* (een wetenschappelijk vastgesteld begrip) willen de meeste rechtzinnige christenen weinig of niets weten; de leer van DARWIN wordt door hen vinnig bestreden (zie o a „Darwinisme en Ongeloof" door E. VAN DIEREN). KIDD neemt m.i. een veel te nauw algemeen verband aan tusschen godsdienstigheid en solidariteitsgevoel. Het laatste kan een gevolg zijn van, zijn oorsprong vinden in en berusten op de eerste (vgl. Dr. J. R. SLOTEMAKER DE BRUINE's „Sociologie en Christendom"), doch in zeer vele gevallen staan deze twee gevoelens naast, maar geheel los van elkaar. Het solidariteitsgevoel komt niet allereerst voort uit godsdienstigheid, want vele streng-godsdienstigen missen het en vele ongodsdienstigen bezitten het in ruime maat. Het komt voort zoowel uit gevoelsimpulsen als uit verstandelijke overwegingen; bij den eenen mensch is de gevoelsfactor de krachtigste, bij een ander die van het verstand. Het solidariteitsgevoel en de neiging tot verbetering van maatschappelijke toestanden hebben als voornaamste grondslagen: 1°. medelijden en naastenliefde, 2°. besef van de noodzakelijkheid in het belang der menschheid van verbetering der economische omstandigheden der massa, waardoor niet alleen de materieele welvaart zal worden bevorderd, doch ook het algemeene peil der moraliteit zal worden verhoogd. Deze tweede grondslag is voornamelijk een intellectueele. De vorderingen der wetenschappen, *in casu* vooral die der psychologie en der sociologie, hebben wel degelijk bijgedragen tot versterking van het sub 2°. genoemd besef en deze kan dus niet alleen worden toegeschreven aan de algemeene versterking van het godsdienstig geloof.

Dat het materialisme en atheïsme in dezen tijd meer

en meer als wereld- en levensbeschouwing wordt verlaten en dat een algemeene terugkeer tot religie in verschillende vormen is te constateeren, is waar, doch religie is niet het zelfde als godsdienst (vgl. Dr. J. P. N. LAND's „Inleiding tot de wijsbegeerte'', blz. 401 vlg.).

De christelijke godsdienst leidt bij vele zijner aanhangers tot eenig scepticisme, ja zelfs in een aantal gevallen tot zekeren afkeer ten aanzien van de uitkomsten der exacte wetenschappen (vgl. HERBERT SPENCER's „First principles'', Chapter V). Men spreekt in de kringen der rechtzinnigen nog steeds gaarne van „het bankroet der wetenschap''. Dat ook de exacte wetenschappen een goddelijke openbaring vormen, wordt nog steeds niet algemeen ingezien. In de levenspractijk leidt dit tot bedenkelijke gevolgen, die zich o.a. doen gevoelen op 't gebied van het strafrecht. Als voorbeeld noem ik de clericale opvatting omtrent het verschijnsel der homosexualiteit (uranisme), welke geleid heeft tot invoeging in het W. v. S. van het reactionnaire art. 248*bis*, dat geen vermindering van de uitingen van dat verschijnsel, doch slechts opbloei van het *chantage*bedrijf tot gevolg heeft gehad en dat aan de „beschermde'' minderjarigen bijna evenveel ellende heeft bezorgd als aan de vervolgde meerderjarigen. Door wetenschappelijke onderzoekers, in bijna alle gevallen zelf normaal-sexueel en dus niet door eigenbelang gedreven, is met onomstootelijke bewijzen aangetoond dat homosexualiteit altijd aangeboren, doch nooit door verleiding of door uitspattingen verkregen is en dat zij géén decadentie- of degeneratie-verschijnsel, doch een geregeld voorkomende variëteit is (Prof. HUGO DE VRIES, aangehaald door Dr. A. ALETRINO in zijn „inleidend woord'' voor de Nederlandsche vertaling van Dr. MAGNUS HIRSCHFELD's „Ursachen und Wesen des Uranismus''). Tóch worden deze en andere uitkomsten van wetenschappelijk onderzoek eenvoudig genegeerd door een zich „christelijk'' noemend fanatisme.

Op deze wijze wordt de humaniteit onder-

geschikt gemaakt aan het dogma en men kan dus niet met recht beweren dat godsdienstigheid in 't algemeen leidt tot maatschappelijken vooruitgang en tot versterking van het solidariteitsgevoel. Een godsdienstvorm, die voorschrijft een groot deel der menschen (volgens de schatting der geleerden 2 à 3 procent) te behandelen als *paria's*, alleen omdat zij physisch en psychisch afwijken van de meerderheid, kan niet geacht worden het solidariteitsgevoel ten aanzien van alle menschen te versterken.

Maatschappelijke vooruitgang is alleen mogelijk, wanneer aan de wetenschap de plaats wordt ingeruimd, die haar naast de religie toekomt. „De strijd tusschen religie en wetenschap om de alleenheerschappij op geestelijk gebied heeft geen zin. De menschheid heeft beide noodig, religie en wetenschap; zonder de een zou zij ten onder gaan en zonder de ander ook" (FRITZ FIDLER, „Vom Zuge der Menschheit"). Dat de exacte wetenschap tot opgaaf zou hebben en in staat zou zijn alle wereldraadselen op te lossen, wordt in den tegenwoordigen tijd door bijna geen enkelen intellectueel meer beweerd en dat de religie met de wetenschap een belangrijke taak heeft te vervullen in het belang van de menschheid, wordt vrijwel-algemeen toegegeven. Doch wanneer die religie zich vertoont in een vorm, die verwerping van een deel der uitkomsten van de exacte wetenschappen eischt, dan bevordert zij de sociale evolutie niet, doch houdt deze integendeel tegen.

De sociale evolutie en de humaniteit eischen wijziging van de opvattingen omtrent de bestrijding van de criminaliteit. „Er behoort zelfstandig te worden onderzocht wat de maatschappij thans te dezen noodig heeft, waarin en waarom de bestaande regelingen hier te kort schieten en op welke wijze in verband met de lessen der geschiedenis en het tegenwoordig standpunt der kennis van den mensch en zijne maatschappij daarin verbetering kan worden aangebracht. Ons strafrecht is, wat de kunstenaar zou noemen, „verschoold" ; men moet tot de zuivere,

rechtstreeksche waarneming der natuur terugkomen, d. i. hier tot die van den werkelijken toestand der hedendaagsche maatschappij" (Mr. M. C. PIEPERS, „Over onze strafrechtspleging"). Er zijn echter vele rechtzinnigen, die zich op grond van hun godsdienstige meeningen tegen die wijziging verzetten (zie b. v. F. TUMMERS S. J., „De „nieuwere" richting in de strafrechtswetenschap"). H u n geloof heeft dus n i e t, zooals KIDD beweert, bevordering van de sociale evolutie en versterking van het solidariteitsgevoel tot gevolg ; integendeel !

# AXIOMA EN BEGRIP

*Over de Beteekenis van de nieuwere Wiskunde voor het wijsgeerig Denken*

DOOR

Dr. ANTOON VLOEMANS.

---

Het onderzoek naar de methode van de wiskundige begripsvorming, naar het wezen en de beteekenis van de axiomatica der wiskunde is voor de doorgronding van het menschelijk denken en voor de waardebepaling van het denken der exakte wetenschap in 't bijzonder van groot belang. Want, richten wij den blik op den oneindigen rijkdom van de menschelijke kennis, zooals deze zich in de meest verschillende wetenschappen ten toon spreidt, zoo staan wij in bewondering voor de geweldige werken van den scheppenden geest, doch als wij ons dan vragen, hoeveel daarvan als „zeker" kan beschouwd worden, dan wankt toch menig gedeelte van het trotsche gebouw.

Dit Zekere, de Waarheid, te bemachtigen is het oerstreven, het principe bij uitnemendheid, dat de wijsbegeerte in het bijzonder en de wetenschap in het algemeen tot grondslag dient. Ook de Sceptikus en de Relativist moeten dit principe als laatste norm erkennen, indien zij niet willen, dat hun theorieën als zinloos gebazel worden beschouwd.

De strijd der meeningen is zoo oud als de wetenschap zelf. Boven dezen strijd der meeningen schijnen zich alleen de zoogenaamde exakte wetenschappen te verheffen, met name de wiskunde en de wiskundige natuurwetenschap, omdat, zoo luidt het algemeene oordeel, in hen zich een evidente zekerheid openbaart, die ook de volstrekte Sceptikus van DESCARTES erkennen moest, wilde hij niet de laatste grondslagen van het weten opheffen. Te allen tijde heeft de doorgronding van dit gebied der kennis als buitengewoon gewichtig gegolden, niet alleen om de daaraan verbonden praktische toepassingen, maar tevens en bijzonderlijk ter wille van de zuivere theorie, dus van de Waarheid op zich zelf. De oude Grieken onderzochten de eigenschappen van de parabel, zonder te kunnen vermoeden, dat deze figuur in den vrijen val der lichamen hare reëele verwezenlijking vindt.

Onze onderzoeking gaat over den eigenaard van de methode en de grenzen van de exakte wetenschap, in het bijzonder van de wiskunde. Niet willekeurig echter richten wij onze opmerkzaamheid bij voorkeur op deze. Zij toch is de meest elementairste van alle wetenschappen, omdat het denken zich in haar enkel met zijn eigen begripsvormingen te doen heeft, zoodat in de mathesis het wezen en de macht van den geest zich het reinste openbaart. Daarom heeft dan ook de wijsbegeerte, wanneer zij als wetenschap optreden wou, zich bij voorkeur aan haar en hare methoden geörienteerd. Men denke aan PYTHAGORAS, PLATO, DESCARTES, LEIBNIZ en KANT. Vooral sedert KANT hebben zich de onderzoekingen over de principes, die aan de wiskunde ten gronde liggen, buitengewoon vermeerderd. Onze studie steunt dan ook mede op de uitkomsten van den *intensieven* arbeid der laatste jaren op dit gebied.

Wij beginnen daarmede de nabijliggende en zeer verbreide opvatting van de wiskunde en het wiskundig denken van naderbij te beschouwen. Volgens deze zijn

de waarheden en de uitkomsten van de wiskunde volstrekt zeker, omdat zij op grond van bepalingen en begripsomschrijvingen door middel van onbedrieglijke sluitregels gewonnen en bewezen worden. De volledige en noodzakelijke overeenstemming van de wiskunde met de werkelijkheid wordt door deze opvatting niet bewezen, zoodat haar reeds in dezen zin een onvergeeflijke onvolmaaktheid aankleeft. Doch ook van een ander standpunt uit moet zij als onvoldoende worden beschouwd. Naar deze opvatting zou de wiskunde niets anders kunnen zijn, dan een reusachtige tautologie, zooals POINCARÉ het eens uitdrukte. Alle stellingen en bewijzen zouden dan niets anders leeren, dan langs omwegen te zeggen, dat A = A is. In de taal der wijsbegeerte uitgedrukt zou dat beteekenen, dat alle oordeelen der wiskunde analytische oordeelen zijn.

KANT heeft in de „Kritiek der zuivere Rede" beproefd te bewijzen, dat juist de kenmerkende oordeelen der wiskunde niet analytisch, doch synthetisch zijn. Wanneer men b. v. zegt, dat de som der hoeken van een driehoek gelijk is aan twee rechte hoeken, zoo is dit oordeel synthetisch beweert KANT, omdat het begrip „driehoek" heelemaal niet insluit, dat de som der hoeken dier figuur gelijk is aan 180°. Dat zulk oordeel niet analytisch is, daarover is men het vrijwel eens. De moeilijkheid bestaat echter daarin, bij sommige oordeelen te bepalen, waar het analytische ophoudt en het synthetische begint. Zoo leert ons KANT in zijn philosophisch hoofdwerk, dat 7 + 15 = 12 een synthetisch oordeel is, terwijl van den anderen kant COUTURAT en HEYMANS b. v., beweren dat het een analytisch oordeel is. Naar onze meening ontstaat de strijd enkel daardoor, dat hier de vraag verkeerd gesteld is en beide partijen van verkeerde praemissen uitgaan. De vraagstelling namelijk of een oordeel synthetisch of analytisch is, impliceert de vooropstelling, dat men aanneemt, dat er mogelijkheid bestaat met nauwkeurigheid aan te geven of een bepaalde eigenschap al of niet bij een bepaald begrip behoort. Deze opvatting ziet in de begrippen vaste schemata met een vasten, onver-

anderlijken inhoud. Dit is juist de fout, die beide partijen begaan. Systematische grondproblemen kan men niet met bloote begrippen beheerschen. Dit is een laatste rest van de dogmatische denkwijze.

Het zal mede de opgave van dit opstel zijn er op te wijzen, hoe begrippen integendeel organismen zijn, die de beweeglijkheid en de ontwikkeling van het systeem, waartoe zij behooren, medemaken. Hoe heeft zich b. v. ons begrip „oneindig groot'' door de Hoeveelheidsleer van CANTOR veranderd, tegenover het standpunt van de gewone getallenleer! Hoe het begrip „zwaarte-kracht'' door de Relativiteitsleer van EINSTEIN, tegenover hetzelfde begrip in de mechanica van den kosmos bij NEWSON. Om het wezen van de wiskundige oordeelen te doorgronden, moet men, wil men tot een betere uitkomst en een klaarder inzicht geraken, een andere methode aanwenden: de axiomatische.

Onder het axiomatisch onderzoek van een wiskundige waarheid verstaat men geenszins een onderzoek, dat er naar streeft in samenhang met deze waarheid nieuwe of algemeenere waarheden te ontdekken, zooals dit het geval is bij het gewoon wiskundig onderzoek; hare methode is integendeel regressief. Zij gaat uit van gegeven en algemeen aangenomen waarheden om te onderzoeken op welke grondstellingen of axiomen deze waarheden berusten, doordat zij de vooropstellingen opzoekt, die voor het bewijs van een stelling noodzakelijk zijn. Dit is de ware kritische methode van de Kantische philosophie toegepast op de wiskunde. Ook deze gaat uit van gegeven en aangenomen waarheden op het gebied van de exakte wetenschap, van de ethica en van de aesthetica om door een analytisch onderzoek de principes, de draagwijdte en de grenzen van de menschelijke kennis te bepalen. Met behulp van de axiomatische methode heeft men in de nieuwe wiskunde stellingen kunnen bewijzen, die men vroeger als direkt evident en daardoor als onbewijsbaar beschouwde. Zoo heeft HILBERT, nadat hij de vooropstellingen van de meetkundige waarheden in alle

volledigheid onderzocht had, de stelling kunnen bewijzen, dat alle rechte hoeken gelijk zijn, welke tot dan toe als een impliciet axioma beschouwd had.

Dat 2 + 2 = 4 is, heeft men tot heden, ondanks alle moeite, niet kunnen bewijzen. Uitspraken van dezen aard zijn voor ons evident en de evidentie is het laatste en eenige kriterium, dat ons ten dienste staat. Maar desondanks zijn deze bloote klaarblijkelijkheden door hunne eigenaardige zekerheid zeer waardevol en door hun toepassingsvermogen op de werkelijkheid van buitengewone beteekenis. Op het gebied van de wiskunde heerscht een volledige en wonderbaarlijke overeenstemming tusschen Denken en Zijn, — het groote enigme van den menschelijken geest. Het diepere waarom van deze noodwendige overeenstemming bloot te leggen bleef aan KANT voorbehouden en de wijze waarop hij het deed, stempelt hem tot een van de grootste wijsgeeren aller tijden. KANT wees de onhoudbaarheid van de naiïef-realistische praemissen na, volgens dewelke de natuur „gegeven'' is en enkel door het verstand tot bewustzijn moet gebracht worden. Hij bewees, dat er geen „gegevene'' natuur bestaan kan, dat integendeel het verstand bij de verwerking van de indrukken tot ervaring en wetenschap door middel van zijn grondleggende kategorieën een scheppende rol speelt. De vormen van ons denken drukken hun wezen en hun karakter op alles wat ons bewust wordt. Doordat wij met de wetmatigheid van ons denken de verschijnselen doordringen, doordat wij ze schematizeeren in het net der begrippen van het abstrakte denken, d. i. van de wiskunde, worden ons de wetten der natuur klaar en doorzichtig. Zonder anticipatie van een *mogelijke* orde der verschijnselen, laat zich de orde van de werkelijke en feitelijke niet begrijpen. En even zeker als het is, dat die eindelijke vaststelling op grond van de ervaring moet geschieden, even zeker is het, dat de geest het schema van deze ervaring allereerst ontworpen hebben moet.

Het is het groote voordeel van de wiskundige weten-

schap, dat niets in haar, uitgenomen enkele grondstellingen of axiomen, eenvoudig aangenomen wordt, doch dat alle resultaten volgens een strenge methode bewezen kunnen worden. Maar ondanks het feit, dat de gansche wiskunde in haren uiterlijken vorm op het eenvoudige schema van het syllogisme opgebouwd is en alles in haar zoo natuurlijk en vanzelf sprekend lijkt, — wanneer het eenmaal bewezen is, — blijven er in de wiskunde nog tal van onopgeloste problemen bestaan. Zoo b. v.: Is de vergelijking p—q = 2 voor oneindig vele waarden van p en q oplosbaar? Is $2^{\sqrt{2}}$ een irrationeel getal? Ook de groote *Stelling van* FERMAT wacht nog steeds op haar oplossing. Bij vraagstukken van dezen aard vindt onze geest eerst dan ten volle bevrediging, wanneer wij ofwel een logisch onaantastbare oplossing gevonden hebben, ofwel wanneer het ons gelukt het waarom van de onmogelijkheid en daardoor de noodwendigheid van het mislukken te ontdekken. In de nieuwere wiskunde zelfs speelt de onoplosbaarheid van zekere opgaven en vraagstukken een groote rol en het streven een probleem van zulken aard op te lossen, leidde dikwijls tot de ontdekking van geheel nieuwe gebieden van het wiskundig onderzoek. Wij behoeven daarbij slechts te denken aan het bewijs van de onoplosbaarheid van vergelijkingen van den vijfden graad door ABEL, verder aan de onbewijsbaarheid van het Euklidisch postulaat der evenwijdige en aan het bewijs van LINDEMANN voor de onmogelijkheid van de quadratuur van den cirkel.

Indien de zooeven uitgesproken meening juist ware, zoo kon de wiskunde niets anders zijn, dan een opeenhooping van syllogismen en er kon dan enkel een willekeurig verbinden van gevolgtrekkingen plaats grijpen, waarbij het formeel-logische denken de eenige drijfkracht ware. Van zulke willekeur kan echter in werkelijkheid geen spraak zijn. Integendeel, de begripsvormen der wiskunde toonen duidelijk, dat deze wetenschap voortdurend door aanschouwing en ervaring, beide begrippen

zuiver (in den Kantischen zin), opgevat, geleid wordt, zoodat de wiskunde een harmonisch gesloten geheel vormt, dat geheel vrij van elke willekeur is. Alleen de wetten van het verstand komen er zuiver en volledig in tot uitdrukking, zij zijn het die de ontwikkeling en de begripsvorming der wiskunde beheerschen.

Gaan wij dit even na aan het voorbeeld van het in de wiskunde zeer vaak besproken probleem van de Kontinuiteit.

Het is steeds mogelijk tusschen twee willekeurig gekozen breuken, andere breuken zoodanig in te schuiven, dat het verschil tusschen beide steeds kleiner wordt, zoodat daardoor een methode gegeven is, die ons een middel aan de hand doet om het verschil tusschen twee breuken, bij den overgang tot het oneindige, gelijk 0 te maken. Het besluit, dat daaruit volgt, ligt voor de hand: dus stelt het geheel dezer breuken, d. i. het geheel der rationeele getallen, het wiskundige Kontinuum voor.

Gaan wij thans tot de meetkundige aanschouwing over. Het is voor ons onmiddellijk evident, dat een rechte, die van uit het binnenste van een cirkel naar buiten gaat, dezen cirkel noodwendig snijden moet. Dus moet de door de algebraïsche vergelijking $x = y$ voorgestelde rechte, welke het nulpunt van den *eenheids*cirkel (d. i. de cirkel met de straal $= 1$) met een punt buiten den cirkel verbindt, met dezen eenheidscirkel, waarvan de vergelijking $x^2 + y^2 = 1$ luidt, een snijpunt A gemeen hebben. Deze waarheid schijnt de te voren opgestelde overwegingen volledig in de war te sturen. Volgens deze opvatting, die enkel rationeele getallen gelden laat, kan er in dit geval geen snijpunt van cirkel en rechte bestaan, want opdat zulk punt mogelijk zij, is het noodig, dat de koördinaten van het snijpunt A te gelijkertijd aan beide vergelijkingen

$$x^2 + y^2 = 1 \text{ en } x = y$$

voldoen. Deze koördinaten moesten dan de waarde

$$x = y = \pm \frac{1}{\sqrt{2}}$$

hebben. Dit getal behoort echter niet tot het systeem van de rationeele getallen, het is integendeel irrationeel. Zoo worden wij dus tot het besluit genoodzaakt, dat de rechte $x = y$ geen punt met den cirkel gemeen heeft en de rechte, in plaats van den cirkel te snijden, een sprong maakt. Wat absurd is. Hierdoor zouden wij niet alleen met de aanschouwing in tegenspraak komen, maar ook de gansche anvankelijke meetkunde zou in haar bestaansrecht aangetast worden, aangezien toch een der axiomen luidt, dat twee lijnen, die elkaar snijden steeds en ten minste een punt gemeen hebben.

Alle maatverhoudingen van de dingen worden ons door beschouwing en afmeting, en dus binnen de grenzen van de nauwkeurigheid van dit maatsysteem, gegeven. Een volkomen exakte weergave hier te eischen ware zinloos. Zoo is dus eigenlijk het systeem der breuken, zoolang men binnen het gebied van het physische meten blijft, reeds een in elk opzicht tevreden stellend instrument om elke opgave van dezen aard tot een bevredigende oplossing te brengen. Daar, zooals wij reeds zagen, ook binnen dit gebied geen kleinste afstand bestaat, dat integendeel tusschen twee nog zoo dicht bij elkaar liggende getallen, zich steeds weer een nieuw element inschuiven laat, ware dus het systeem van de rationeele getallen in staat het mathematische Kontinuum uit te drukken.

De maatverhoudingen, die de zintuiglijke ervaring ons leert kennen, kunnen ons dus nooit het begrip van het irrationeel getal opdringen. Deze opgave moet integendeel uit innerlijke noodwendigheden van de wiskunde zelf ontstaan. Niet de lichamen van de physische natuur, maar de zuiver ideale vormen en figuren van de meetkunde moeten het substraat voor de nieuwe begripsvorming leveren. Het nieuwe probleem ontspruit niet uit het onderzoek van gegevene grootheden, maar uit de wetmatigheid van bepaalde meetkundige konstrukties.

Het „Kontinuum" van de rationeele getallen, dat dus voor de zuiver abstrakte arithemetica gelden mag, open-

baart zich als onvolledig en onvoldoende in de meetkundige aanschouwing. Wij zien ons daardoor genoodzaakt, wanneer wij het werkelijke kontinuum willen voorstellen mathematisch, de rij der getallen uit te breiden. Bij het zooeven besproken voorbeeld, zou de toevoeging van het getal $\sqrt{2}$ en alle door de elementaire rekenbewerkingen daaruit te vormende nieuwe getallen, volstaan, om de moeilijkheid uit den weg te ruimen.

Om echter aan alle dergelijke moeilijkheden het hoofd te kunnen bieden, is het noodig een nieuw en algemeen principe der tusschenschuiving te formuleeren. Zulk principe wordt ons geleverd door het zoogenaamde Dedekindsche ,,Schnittverfahren'', dat in het volgende bestaat.

Wij gaan uit van een indeeling van alle *rationeele* getallen in twee groepen A en B, zoodanig, dat elk getal uit A grooter is dan elk willekeurig getal uit B. Van deze indeeling zijn drie typische gevallen mogelijk, die door de volgende voorbeelden verduidelijkt worden:

1. A bestaat uit die getallen, die $\leq 2$ zijn; B uit die welke $> 2$ zijn.
2. A bestaat uit die getallen, welke $< 2$ zijn; B uit die welke $\geq 2$ zijn.
3. A bestaat uit die getallen, wier quadraat $< 2$ is; B uit die, wier quadraat $> 2$ is.

In het eerste geval heeft A een grootste getal, namelijk 2, B echter bevat geen kleinste getal.

In het tweede geval heeft A geen grootste getal, B echter heeft een kleinste getal, namelijk 2.

In beide gevallen is het getal 2 het vaste, rustende punt der indeeling.

In het derde geval echter heeft noch A een grootste, noch B een kleinste getal. In dit geval nu, waar dus geen rationeel getal het vaste punt der indeeling vormt, beschouwen wij deze indeeling zelf als de bepaling van een irrationeel getal, hetwelk grooter is dan alle getallen uit de groep A en kleiner dan alle getallen uit de groep B. Evenzoo gaan wij te werk bij elke andere indeeling, waar

in de eerste groep b. v. geen kleinste en in de tweede geen grootste element voorhanden is.

Wij hebben dus in alle scherpte een nieuw principe opgesteld om een klare en eenzinnige verhouding tusschen klassen van getallen te bepalen, en daardoor een mogelijkheid geschapen verhoudingen weer te geven, waarvoor tot dan toe geen aangeefbaar getal bestond. Dit nieuwe getal is dus niet willekeurig verzonnen, noch laat het zich in de werkelijke natuur aanschouwelijk voorstellen, evenmin is het een bloot teeken, het is integendeel met logische gestrengheid afgeleid uit een komplex van verhoudingen, opgedrongen door de meetkundige aanschouwing en ervaring.

Zoo bewijst dan de invoering van de irrationeele getallen eens te meer, dat het getal in het algemeen nooit gebonden is aan de ervaarbare realiteit, doch een bouwsteen in een systeem van wetmatig, ja logisch noodzakelijke elementen is.

Door het nieuwe principe der tusschenschuiving, komen wij dus van het systeem der rationeele getallen tot het geheel der zoogenaamde *reëele* getallen, hetwelk nu eindelijk vermag het aanschouwelijke kontinuum mathematisch voor te stellen. Op dit dusdanig uitgebreide getallengebied blijven de elementaire rekenbewerkingen geldig, daar de gewone regels, welke voor de rationeele getallen golden, ook voor de irrationeele getallen van kracht blijven.

Nu rijst echter de vraag, of het proces der tusschenschuiving van immer nieuwe getallen hierdoor tot een noodwendig einde gekomen is, dan wel of men het misschien nog verder voortzetten kan.

Eerst willen wij ons vragen of zulks van een zuiver logisch standpunt uit mogelijk ware, wat precieser uitgedrukt aldus luidt : Is het mogelijk te denken, dat er getallen bestaan, die zich zouden laten tusschenschuiven in de rij der reëele getallen ? Tevens rijst de vraag : Ware deze nieuwe begripsvorming vrij van innerlijke tegenstrijdigheden ?

In antwoord hierop heeft de *Cantorsche* diagonaalmethode in de „Mengenleer" het treffende bewijs geleverd, dat er nog een oneindige rij van zoogenaamde „transscendente" getallen bestaat, waarvan er ons tot op heden enkel twee bekend zijn, namelijk $\pi$ en e, die zich alle tusschen de reëele getallen laten inschuiven.

Op deze mogelijkheid heeft HILBERT een geheel nieuwe meetkunde opgebouwd, die, aanschouwelijk gesproken, ten slotte daarop neerkomt, dat tusschen twee segmenten, die de gewone Euklidische geometrie als onmiddellijk met elkaar verbonden beschouwt, zich nog een oneindige reeks van „transscendente" punten bevindt. In deze meetkunde behouden alle rekenregels, in het bijzonder alle regels voor het rekenen met ongelijkheden hun geldigheid. Zoo komen wij dan ten slotte tot een gansch korrekte begripsvorming van een nieuw en „hooger" Kontinuum, dan dat der reëele getallen. Ook dit Kontinuum bezit de eigenschap, dat daarin getallen voorkomen, die tusschen 0 en de verschillende getallen en breuken liggen (men denke aan $\pi$ b.v.); de eigenschappen van het reëele Kontinuum blijven dus behouden. Doch het heeft tevens een groot nadeel: in dit nieuwe systeem vindt het Archimedische axioma geen plaats meer.

Het Archimedische axioma, dat door deze meetkunde opgeheven wordt, laat zich als volgt formuleeren: Beschouwt men twee segmenten, (d. z. deelen van een rechte van bepaalde lengte), het eene, kortere: $\overline{AB}$ en het tweede, langere: $\overline{CD}$, zoo kan men door achtereenvolgens het segment $\overline{AB}$ op het segment $\overline{CD}$ af te dragen, bereiken, dat men met het eindpunt B van het segment $\overline{AB}$ het eindpunt D van het segment $\overline{CD}$ overschrijdt. Het segment $\overline{AB}$ kan nog zoo klein zijn, toch zal na een eindig aantal afdragingen het eindpunt D overschreden worden.

Nu is het zonder meer klaar, dat wij dit axioma wanneer wij de meetkunde niet uit het gebied van de aanschouwelijkheid, waarin zij noodzakelijk behoort,

verwijderen willen, niet weglaten kunnen. Onze aanschouwing dwingt ons integendeel het te behouden, aangezien het in het wezen van het begrip afstand ligt, dat hij zich door een eindig getal uitdrukken laat. De grootste astronomische afstanden en de kleinste mikroskopische afmetingen op het gebied van de atomen en electronen kunnen door een veelvoud of een breukdeel van een centimeter uitgedrukt worden.

Om deze reden moeten wij dit nieuwe Kontinuum, hetwelk als getallensysteem in de zuivere, abstrakte wiskunde zijn beteekenis en zijn waarde heeft, uit het gebied van de meetkunde, inzooverre deze zich mede op het Archimedische axioma opbouwt, verwijzen.

Daarom moeten wij bij het Kontinuum van de reëele getallen blijven. Aan dit voorbeeld zien wij dus duidelijk, hoe de wiskundige begripsvorming door de zuivere, meetkundige aanschouwing geleid en gesteund wordt.

Het innerlijke streven van de wiskunde tot systematiseeren, bestaat alzoo ten deele in een bewust streven naar logische geslotenheid, ten deele echter berust deze strenge systematische geslotenheid tevens op het feit, dat het vervolgen en naspeuren van de onophoudelijk nieuw ontstaande vraagstukken met noodwendigheid tot een systematischen uitbouw van de wiskunde voert.

Ook in het geval van het Kotinuum geschiedt de zelfbeperking tot de reëele getallen niet enkel met het oog op de aanschouwelijke voorstelling van de ruimtelijke en physische verhoudingen, doch er spreekt ook een innerlijke oorzaak voor dit besluit, welke tot de beschouwings- en denkwijze van de mathematische logica behoort.

Hier treedt het principe of *Axioma der Volledigheid* in de wiskunde naar voren. Een systeem van mathematische begrippen, tusschen dewelke zekere vaste verhoudingen bestaan, noemen we volledig, wanneer het, bij het vasthouden van deze oorspronkelijke eigenschappen, voor geen uitbreiding meer vatbaar is. Verklaren wij dit nader aan het voorbeeld van het Kotinuum.

Bij de getallen van het Kontinuum, welke door de elementaire rekenregels en door de verhouding van „kleiner" en „grooter" verbonden zijn, houden wij dus naast het Archimedische axioma deze gewone rekenregels als *grondleggende en noodzakelijke* eigenschappen vast. Al deze eigenschappen bezit het Kontinuum der rationeele getallen, doch het is ten opzichte van deze eigenschappen geen „volledig" systeem, want het laat zich — met behoud van alle grondleggende eigenschappen — tot het systeem der reëele getallen uitbreiden.

Dit Kontinuum der reëele getallen voldoet aan de volledigheidsvoorwaarde. Want, liete het zich, onder bijbehouding van de rekenregels en van het Archimedische axioom tot een omvattender systeem uitbreiden, zoo zou er een getal $a$ moeten bestaan, dat niet tot de reëele getallen behoort, tevens zou het met alle reëe.e getallen ten opzichte van „grootte" vergelijkbaar moeten zijn. Krachtens het Archimedische axioom zou het niet kleiner kunnen zijn, dan een willekeurig rationeel getal, evenmin grooter, want daardoor zou de indeeling der rationeele getallen in zulke, die kleiner zijn dan a — groep A — en zulke, die grooter zijn dan a — groep B — een Dedekindsche „Schnitt" geven. Aan deze snede zou dan een getal, noemen wij het b, moeten beantwoorden, dat $\leq$ elk getal van B en $\geq$ elk getal van A zou moeten zijn. Aangezien nu echter $a$, bij onderstelling, geen reëel getal zijn kan, zoo zou $b$ van $a$ verschillend moeten zijn en volgens het Archimedische axioom zouden dus tusschen a en b rationeele getallen moeten liggen. Aldus zou ofwel b kleiner dan zekere getallen uit A ofwel grooter dan zekere getallen uit B moeten zijn, — hetgeen beide op een tegenspraak met de bepaling van b uitloopt.

Hieruit leeren wij, dat, wanneer wij de gewone rekenregels en het Archimedische axioom als noodwendige en onmisbare eigenschappen beschouwen, het Kontinuum der reëele getallen aan het volledigheidsprincipe voldoet en dit Kontinuum thans ook van de zijde der wiskundige logica onaantastbaar geworden is.

Wanneer men er echter toe besluit, het Archimedische axioma prijs te geven en enkel de rekenregels als noodwendige eigenschappen van het getallensysteem beschouwt, dan wordt ook, zooals wij zagen, het systeem der reëele getallen voor uitbreiding vatbaar. Dit beteekent, dat dit systeem der reëele getallen zonder het Archemedische principe niet meer aan het volledigheidsaxioma voldoet. Men zou nu kunnen denken, dat, door toevoeging van een geheel nieuwe getallenrij — volgens een nieuwe methode gevormd—, de mogelijkheid gegeven ware, een nieuw, aan het volledigheidsaxioma voldoend, systeem op te bouwen. Dit is niet het geval. Men kan namelijk de methode, door dewelke het ons mogelijk was het systeem der rationeele getallen tot dat der reëele getallen uit te breiden, enkel op zulke systémen toepassen, waarin de elementaire rekenregels geldig zijn.

Het is dus bij het opgeven van het Archimedische principe niet meer mogelijk aan het volledigheidsaxioma te voldoen, want men kan een volledig getallensysteem slechts dan konstrueeren, wanneer wij aan dit systeem, tegelijkertijd naast de rekenregels, mede het Archimedische principe tot de noodwendige eigenschappen nemen. Doen wij zulks, dan worden wij er vanzelf toe gevoerd bij het Kontinuum der reëele getallen te blijven. *In dit systeem der reëele getallen vindt dus de getallenvorming haar natuurlijk einde en wij zien ons gedwongen thans te erkennen, dat dit Kontinuum zoowel tegenover de engere als tegenover de wijdere getallensystemen een voorrang bezit en dat er van een wiskundig-systematisch standpunt uit er aanleiding toe bestaat bij de begripsvorming der mathesis om het aanschouwelijke Kontinuum voor te stellen bij de reëele getallen stil te blijven staan.*

Evenals aan het bijzondere voorbeeld van het Kontinuum, laat zich, bij nadere beschouwing van de wiskundige theorieën, in het algemeen aantoonen, dat de ontwikkeling van de mathesis, — afgezien van den invloed, welke de behoeften van de meetkunde en van de natuurkunde op haren ontwikkelingsgang uitoefenen,

— niet *enkel* op aandrijven van het reine denken voortschrijdt. De eerste aanleiding tot onderzoekingen op het gebied van de wiskunde geven gewoonlijk systematisch nabijliggende, zich als het ware vanzelf opdringende problemen. Voor de oplossing van deze nieuwe vraagstukken zijn dan gewoonlijk ook bepaalde nieuwe begripsvormingen en bewijsmethodes noodig, zoodat we beweren kunnen, dat *de gang van de ontwikkeling der wiskunde in zijn groote lijnen, van het begin af voorgeteekend is, zoo, dat men moeilijk een anderen weg hadde inslagen kunnen, als dien welke de wetenschap in werkelijkheid genomen heeft.* Zulks geldt niet alleen voor de uitvinding van nieuwe bewijsmethodes binnen het gebied eener bepaalde wiskundige theorie, doch tevens evenzeer voor het ontsluiten van nieuwe gebieden der wetenschap der mathesis. De ontwikkeling van de methode der Infinitesimaalrekening en der Funktietheorie is van dit standpunt uit, niet in het minste toevallig te noemen. Integendeel de begripsvormingen en de bewijsmethodes der Analysis ontstonden noodwendig uit onderzoekingen op andere, vooraf reeds bewerkte gebieden der wiskunde. De verschillende vakken der mathesis vormen de innerlijk noodzakelijke leden voor den opbouw van een organisch geheel. En wanneer ons thans nog problemen bekend zijn, waarvoor men geen oplossing vinden kon, zoo is dit wellicht daaraan te wijden, dat de begripsvorming op andere gebieden van de mathesis nog niet ver genoeg gevorderd is, om voldoende materiaal voor de oplossing van het vraagstuk te kunnen leveren.

Zoo schrijdt de ontwikkeling van de wiskunde, steeds weder aanvangend met eenvoudige, zich vanzelf opdringende problemen, langzaam doch zeker voort op een weg, die met innerlijke noodwendigheid door het wezen van het mathematische systeem voorgeetekend is

De begrippen van de wiskunde worden weliswaar door willekeurige samenvoeging van elementaire eigenschappen gevormd. Hun bestaan berust dus op een bloote definitie.

Doch daardoor is hunne bestaansmogelijkheid nog geenszins bewezen. Het eenige, maar voldoende, kriterium, ligt in de meetkundige aanschouwing. Dat twee rechten geen bepaalde figuur omschrijven kan ons enkel door het experiment van de konstruktie geleerd worden.

Maar ook de behoeften van het gansche wiskundige systeem oefenen hunnen invloed op de begripsvorming uit. De inhoud van een begrip staat niet van voor af aan onwrikbaar vast, integendeel evenals het systeem waarvan het begrip een onderdeel is, en tegelijkertijd met dit systeem, waarvan het begrip eerst zijn reëele beteekenis ontvangt, verandert zich zijn inhoud en maakt hem vollediger. Beide Systeem en Begrip hangen funktioneel samen. Terwijl volgens het gewone begrip „Punt", twee rechten slechts dan een punt gemeen hebben, wanneer zij niet evenwijdig zijn, wordt in de projektieve geometrie het begip Punt om reden van architektonischen systeembouw verbreedt, zoo, dat deze beperking wegvalt. Inderdaad hebben de twee evenwijdige rechten geen punt in de gewone beteekenis van het woord gemeen, men spreekt hier dan ook van „een oneindig ver punt".

Wij komen thans tot de beschouwing van een nieuw gezichtspunt. Men zegt vaak : in de wiskunde worden alle stellingen bewezen.

Diensvolgens zou dus de wiskunde een wetenschap zijn, welke vrij van alle vooropstellingen ware. Principieele moeilijkheden zouden in haar niet kunnen voorkomen. De bezwaren, die zich bij het oplossen van moeilijke vraagstukken voordoen, zouden dan enkel op het feit berusten dat wij de juiste en noodzakelijke gedachtenverbindingen. welke noodig zijn om de besluiten te trekken, niet vinden en uitvoeren.

Zuiver logisch beschouwd is zulke opvatting reeds foutief. Uit niets kan niets worden. Uit niets kan ook niets gesloten worden. Integendeel, elk logisch besluit heeft, naast de stelling een onderstelling noodig. Zoo

moet bij elken regressus een rest van vooropgestelde stellingen overblijven, die niet langer uit andere onderstellingen kunnen afgeleid worden. Deze grondstellingen heeten in de wiskunde axiomen. Deze axiomen vormen de enge grondveste voor het zich potentieel tot in het oneindige uitbreidende gebouw der wiskunde, die daardoor echter haar karakter van *absolute* zekerheid inboet. Want door het aannemen van deze axiomen komen wij gedwongen op het terrein van het problematische terecht. Rusten niet de meeste meeningsverschillen op het feit, dat men van verschillende vooropstellingen, principes uitgaat? Nu zal men misschien antwoorden: de wiskunde steunt weliswaar op „aangenomen" principes, axiomen, doch deze zijn zoo evident, dat zij aan den strijd der meeningen onttrokken zijn. Men zou dus het succes en de zekerheid van de wiskunde daarin moeten zoeken, dat haar enkel volledig evidente axiomen als grondslag dienen. Deze meening heeft zich zeer ingeburgerd en men verwijst daarbij gaarne naar de Euklidische meetkunde, die het klassieke voorbeeld bij uitnemendheid van logische en systematische geslotenheid en evidentie vormt. In haar worden de grondstellingen uitdrukkelijk als axiomen aan het hoofd gesteld en deze zijn zoodanig gekozen, dat zij aanschouwelijke klaarheid en onmiddellijke evidentie bezitten. Deze methode heeft men van ouds als het voorbeeld van strenge wetenschappelijkheid beschouwd. Zij heeft dan ook menige andere wetenschap tot richtsnoer gediend. Zoo ook voor de wijsbegeerte. *More geometrico* wilde SPINOZA het raadsel des Levens en der Wereld oplossen. Bijzonderlijk in de wiskundige natuurwetenschap streefde men er naar het ideaal der Euklidische meetkunde te benaderen. Men zocht aan de theorieën daardoor het karakter der zekerheid te verleenen, dat men eenige — liefst zoo weinig mogelijk — onmiddellijk evidente stellingen aan het hoofd plaatste. Voorbeelden daarvoor zijn de *leges motus* van NEWTON, met name: de wet van de traagheid, — de wet van de evenredigheid van oorzaak en

gevolg — en de wet van de gelijkheid van actie en reactie, welke vóórlaatste de wet van het behoud van de energie insluit. De geldigheid van deze grondstellingen der theoretische mechanica heeft KANT zuiver spekulatief uit de wetten van het menschelijk denken als noodwendig bewezen. Met het ideaal van de onmiddellijke evidentie voor oogen, zag zich H. HERTZ bij zijn grondlegging van de mechanica genoopt, het begrip „Kracht" te weren, daar hem dit te weinig aanschouwelijk voorkwam. Hij bracht zijn theorie van de bewegingsleer in zulken vorm, dat daarin enkel spraak is van „massa" en „beweging" en van de vaste betrekkingen tusschen deze. Steeds beschouwd men het dus als een noodzakelijkheid de grondstellingen zoo te kiezen, dat zij zich onmiddellijk als waar aan het verstand voorstelden, opdat zich, uitgaande van deze, de zekerheid door middel van het syllogisme zich over het geheel der leerstellingen uitbreide.

Dit standpunt bevat een eerste wijziging van het principe der „Voraussetzungslosigkeit" der wiskunde. Doch ook hiertegen verheffen zich nog bedenkingen. Het gezichtspunt van de evidentie heeft namelijk dit onaangename, dat niet altijd dit klaar te voorschijn komt, wat als evident gelden moet. Omgekeerd is het reeds voorgekomen, dat stellingen, die als edivent golden, door den vooruitgang van de wetenschap, als onjuist moesten opgegeven worden. Hoe weinig men soms op het kenteeken van de evidentie vertrouwen kan, toont ons de ontwikkeling van de nieuwere natuurkunde. Door H. DE VRIES werd de kontinuiteit uit het begrip van de evolutie geweerd; door PLANCK werd dezelfde kontinuiteit voor de begrippen van energie en massa, als ongeldig verklaard, zoodat men hier, zoo kan men gerust zeggen, in direkte tegenspraak met de denkwetten van de logica komt te staan. In de Relativiteitsleer van EINSTEIN wordt om reden van de systematische geslotenheid afstand gedaan van de zoo aanschouwelijke en evidente Euklidische geometrie, die hij vervangt door de volledig onaan-

schouwelijke vierdimensionale meetkunde. Toch moet het principe der Evidentie onze laatste ruggesteun blijven, omdat wij er geen ander ter beschikking hebben. Wij zien ons echter genoodzaakt thans te onderscheiden tusschen een aanschouwelijke een en systematische evidentie, welke laatste bepaald wordt door de behoeften van het systeem, hetwelk door het feit, dat het de algemeene wetmatigheid van de natuur, klaarder en vollediger uitdrukt, het gebruik van deze onaanschouwelijke „evidentie" verrechtvaardigt. De Relativiteitstheorie van Einstein levert ons een mooi en treffend voorbeeld.

Gelukkigerwijze ligt de zaak voor de wiskunde zoo dat de *volstrekte* zekerheid van de gronstellingen geen noodwendigheid is. Het is de groote verdienste van H. Poincaré daarop gewezen te hebben. In de wiskundige natuurkunde is het toch ook een zeer gewoon verschijnsel, dat men van stellingen uitgaat, die nog heelemaal niet vaststaan en enkel de uitslagen beslissen over de geldigheid. De natuurkunde is er zich ten volle van bewust, dat een bepaalde stelling slechts bij wijze van proef gebezigd werd en is steeds bereid, wanneer de noodzakelijkheid zich voordoet, ze te wijzigen of op te geven. Heden ten dage schijnt het zelfs alsof de *aanschouwelijke* evidentie voorgoed opgehouden heeft het laatste kriterium der geldigheid te zijn, zoo ten minste is het het geval in de Einstein'sche relativiteitsleer.

Is zulks geoorloofd of niet? — De geest poogt te verklaren en slechts dat wordt duidelijk voor het verstand, wat het zelf gekonstrueerd, wat het zelf in de natuur „gelegd" heeft. Onbewust of bewust drukken zich de vormen, de kategorieën van het verstand op de verklaring, die wij aan de feiten geven. De natuur begrijpen beteekent haar tot een systeem „vervormen". Slechts door het systeem komen de begrippen tot volle en eenduidige klaarheid. Zoo is het verstand, de rede almachtig zoolang zij steeds voor oogen houdt, dat het er op aan komt de natuur te *verklaren*. niet door bloote begrippen te konstrueeren, gelijk het Fichte, Schelling en Hegel

verkeerdelijk meenden. Alleen het systeem kan en moet gekonstrueerd worden. De feiten der natuur zijn ons oorspronkelijk gegeven en de ervaring vormt het eenige en afdoende kontroolmiddel voor de geldigheid van het systeem.

Ook hier gelijk in de wiskunde ontvangen de begrippen eerste hunne juiste omschrijving door het gansche systeem.

Op grond van deze overwegingen stellen wij ons de vraag: waarop berust het succes van het wiskundige denken? Het antwoord luidt: het wezenlijke kenmerk van het wiskundig denken bestaat in den konsekwenten uitbouw en ontwikkeling van een methode, die in den eigenaard van ons formeel logisch denken zijn grondslag heeft. Aan ons denken staat echter een onuitputtelijke voorraad van mogelijke logische verhoudingen en verbindingen ter beschikking. Het komt er op aan die formeele verhoudingen te kiezen, die het best in een aangenomen systeem passen. De werkelijkheid wordt aldus in de exakte wetenschap tot een systematisch geordend geheel van verhoudingen, tot een groot relatiesysteem.

Doch daarmede is nog geenszins het probleem opgelost hoe de *reëele* natuur zich in het *formeele* begripsnet van de wiskunde vangen laat. Hier te spreken van een „praestabilierte Harmonie" tusschen wiskunde en werkelijkheid is een ijdel werk van bloote namengeving. En toch zijn de resultaten van de MINKOWKI'sche getallengeometrie b. v. van zulke wonderbaarlijke toepassing op de kristalstruktuur, dat er heel wat kritische bezinning noodig is, om niet in metaphysische dweeperijen te vervallen, te meer wanneer men bedenkt, dat MINKOWSKI niet in het minste vermoeden kon, dat de wetenschap over den bouw van de materie het ooit zoo ver brengen zou. Op deze „praestabilierte Harmonie" steunt zich bewust of onbewust de natuurkundige, en het feit, dat al zijn berekeningen op de natuur passen, is voor hem het bewijs, dat zijn opvatting juist is. Deze harmonie, die voor de natuurkundige een onomtredene praemisse

is, wordt in de kennisleer tot vraagstuk. De wijsgeer wil weten hoe deze harmonie *mogelijk* is De oorzaak waarom zij mogelijk is, ligt, kort gesproken, daarin besloten, dat elke physische meting, en elke grootte-bepaling, die wij bij het proefnemen uitvoeren, aan voorwaarden gebonden is, die eveneens aan de zuivere wiskunde ten grondslag liggen.

Hierop verder in te gaan, zou slechts een herhalen zijn van wat ik reeds op een andere plaats behandeld heb [1]).

1) Anschauung und Verstand. Eine Untersuchung über die philosophischen Grundlagen der Geometrie. Vgl. Jahrbuch der philosophischen Fakultät der Universität Göttingen. 1921. Blz. 85 en vlg.

# HEDENDAAGSCHE WIJSBEGEERTE: STANDPUNTEN EN STROOMINGEN.

Prof. Mr. R. KRANENBURG, Studiën over Recht en Staat.
Haarlem, Erven F. Bohn, 1919.

De Amsterdamsche hoogleeraar KRANENBURG heeft in dit boek, naar uit de inleiding blijkt vooral ten behoeve van zijn leerlingen, een aantal artikelen verzameld, welke hij in den loop der jaren in verschillende tijdschriften heeft gepubliceerd. Zij vormen een aangename lectuur, zijn helder en eenvoudig gesteld, zaakrijk en scherpzinnig, getuigend van groote kennis en belezenheid.

Meer naar het uiterlijk gesproken, heeft de verzameling een tamelijk heterogeen aanzien. Er zijn eerst twee zuiver theoretische verhandelingen „Over de noodzakelijkheid eener rechts- en staatsleer op psychologischen grondslag" en „Feit en Rechtsnorm", welke men in direct verband met schrijvers theoretisch hoofdwerk: „Positief Recht en Rechtsbewustzijn" (1912) dient te lezen. Vervolgens komen twee historisch-staatkundige studies over OLDENBARNEVELT en THORBECKE, daarna een viertal algemeene beschouwingen over concrete vragen van staats- en administratief recht, eindelijk een opstel „Democratie en Volkenrecht", van 1915, waaraan men naar ik meen geen onrecht doet, als men het tot de betere oorlogsliteratuur rekent.

In die verscheidenheid is echter een sterk sprekende innerlijke eenheid, want op welk gebied de schrijver zich ook beweegt, altijd en altijd weer vindt hij bevestigingen van zijn algemeene theorie omtrent het wezen van recht en rechtsvorming, en hij wijst daarop dan ook telkens met blijkbare voldoening. Niet dat in deze opstellen, de eerste twee natuurlijk uitgezonderd, dat algemeen-theoretische zoo zeer op den voorgrond treedt: integendeel, het komt alleen van tijd tot tijd, maar dan natuurlijk op het beslissende moment, om den hoek. Maar juist daarin, zou ik meenen, ligt toch wel eenige bedenking, wanneer men dezen bundel als studentenlectuur beschouwt. De argelooze leerling, die het boek ter hand neemt— en hij zal dit zeer zeker moeten en met groot nut kunnen doen — zal bij de lezing als het ware onbewust doortrokken worden van de overtuiging, dat 's hoogleeraars theorie, de als van zelf sprekend voorgestelde achtergrond van al deze beschouwingen, reeds als onomstootelijk vaststaande basis van de rechtsphilosophie erkend is. Zoover is het nu intusschen toch nog wel niet. De besten onder de Amsterdamsche studenten zullen dat trouwens op den duur van zelf wel gewaar worden. Laten zij zich voorloopig maar grondig in de gedachtengangen van hun leeraar inwerken, niets is ten slotte meer vormend dan latere zelfbevrijding van de alleenheerschappij der meer of minder toevallige invloeden, die onze eerste vorming beheerschten!

Uit het voorgaande volgt reeds van zelf, dat een werkelijk ingaande bespreking van dezen bundel van andere zijde zich minder op de artikelen zelf dan op de abstracte grondslagen te richten heeft, waarop deze concrete beschouwingen berusten. Op dit oogenblik schijnt het mij kortheidshalve het meest doelmatig, daartoe het merkwaardige artikel „Rechtsphilosophie en kennistheorie", verleden jaar in het Tijdschrift voor Zedekunde (pag. 193—204) verschenen, in de beschouwing te betrekken. Merkwaardig in dat artikel zijn vooral de laatste ander-

halve pagina, zij geven niet alleen met alle gewenschte duidelijkheid den grondslag van schrijvers theorie, doch doen ook de mogelijkheid eener korte bestrijding aan de hand. „Het juridisch denken", zoo lezen wij daar, „kan er zich rekenschap van geven, hoe KANT met een verrassende probleemstelling uit de doodloopende wegen van de dogmatische en skeptische philosophie beide heeft weten te komen, en het wijsgeerig denken nieuwe inzichten heeft geopend. KANT heeft immers, na de resultaten van HUME's skeptische philosophie in alle consequenties te hebben doordacht, het probleem aldus gesteld : „*wat* weet ik zeker, welke stellingen zijn voor mij onmiddellijk evident, zijn axioma's, en eerst daarna : „*hoe* komt dat, hoe is die evidentie te verklaren ?" „Wie ist reine Mathematik möglich ?" Wie ist reine Naturwissenschaft möglich ?" En men kent zijn geniale hypothese van de ruimte als waarnemingsvorm van het bewustzijn, die inderdaad een verklaring mogelijk maakt.

„Op analoge wijze stelt ten slotte de empirisch-analytische rechtsphilosophie het probleem. Wij constateeren het bestaan van positief recht, van systemen van regelingen, die door groote kringen van menschen als recht, voor hen geldende, worden aanvaard ; wij constateeren verder het bestaan van een rechtswetenschap, die deze systemen bewerkt, tracht te verklaren, op meer algemeene regelmatigheden tracht terug te voeren, immers met *rechtsgronden* opereert, de mogelijkheid van overtuiging van anderen onderstelt, en dat niet alleen, maar ook daadwerkelijk aantoont. Er zijn toch groote stukken rechtswetenschap, ten aanzien waarvan een communis opinio bestaat.

„*Hoe* is dat mogelijk ?

„Nu zijn wij bij de rechtswetenschap in zoover in ongunstiger conditie, dat de analytische werkzaamheid nog een veel grootere plaats moest innemen bij de geringe mate van exactheid, die op tal van onderdeelen bestond. Wij moesten onze laatste oordeelen, voor den onbevangen geest onmiddellijk evident, nog zoeken. Maar......... na

de aanvaarding van de uitkomst...... is ook hier de vraag: „hoe is die kennis te verklaren?" En de oplossing is ook hier te vinden in de hypothese, dat wij te doen hebben met een functioneeringswijze van ons bewustzijn; de onmiddellijke evidentie van het beginsel, 't welk in de gegeven formuleering een synthetisch oordeel a priori is, zou daarmee zijn verklaard".

Volledige analogie dus tusschen kennistheorie en rechtsphilosophie. Alvorens daarop in te gaan, zij er op gewezen, dat de hier gegeven vergelijking, ook al aanvaardt men haar voor een oogenblik, in elk geval reeds op zich zelf mank gaat. De grondwet van het rechtsbewustzijn, die prof. KRANENBURG meent gevonden te hebben, zou op één lijn staan met de axiomata der geometrie. Maar dan zijn wij daarmede immers nog niet waar wij zijn moeten. Want juist van die axiomata, van het feit, dat wij deze synthetische oordeelen a priori vellen kunnen, tracht KANT's ruimtehypothese de *verklaring* te geven. En waar blijft dan de tegenhanger, de *verklaring* van de apriorische grondwet van het rechtsbewustzijn? Zoo functioneert nu eenmaal ons bewustzijn, zegt de schrijver. Het is mogelijk, antwoord ik, doch in elk geval heeft KANT niet volstaan met de opmerking, dat ons bewustzijn zoo functioneert, dat twee evenwijdige lijnen elkaar niet snijden kunnen. Gij maakt er u dus goedkooper af dan hij. Waar is uw tegenhanger van zijn ruimte-hypothese?

Doch dit nu daargelaten. In elk geval toont het gegeven citaat aan, dat de rechtsphilosophie voor den heer K. eenvoudig een speciale kennis-theorie is, die hij meent te kunnen bewerken naar de methode van KANT's ruimte- en tijdleer, de methode dus, welke door prof. HEYMANS voor de geheele kennistheorie is toegepast. Dat speciale onderdeel der kennisleer vindt als object het positieve recht en de rechtswetenschap, in volledige ononderscheidenheid te samen gebracht en ten over-

vloede op de wijze van prof. KRABBE, zijn tweeden leermeester, met de gerechtigheid geidentificeerd. Zij vindt dat object, zooals de algemeene kennistheorie de geheele wetenschap tot object van onderzoek heeft. Het is dan ook in den grond niets anders dan wetenschap, dan een samenstel van zuiver theoretische oordeelen ; uitwerking in détails van datgene, wat de menschheid weet van het wezen der gerechtigheid. De rechtsvorming is evenals de rechtswetenschap een zuiver intellectueele bezigheid : vaststelling van concrete oordeelen onder de werking van één fundamenteel, onbewust zich daarin uitsprekend „synthetisch oordeel a priori" (sic !), zegge de door prof. KRANENBURG gevonden algemeene grondwet van het rechtsbewustzijn. Recht is kennis van de gerechtigheid, en het rechtsphilosophisch probleem is : hoe is deze kennis mogelijk ?

Wat nu hiervan te zeggen ? Niets treft hier m. i. zoo sterk, als het krasse intellectualisme van deze methode. Het rechtsbewustzijn zonder meer toegankelijk te achten voor de zelfde methoden als die, waarmede men het intellect getracht heeft te doorschouwen, wat eigenlijk geeft daartoe het recht ? Doch laat ons eens aannemen, dat de schrijver het niet zoo bar bedoelt als hij het zegt, en alleen een zekere analogie in de wijze van functioneering der beide bewustzijnselementen stelt en op grond daarvan de gelijkheid van methode bepleit. Wat dan echter is in elk geval de conditio sine qua non voor de houdbaarheid van zijn standpunt ? Het is dit, dat er zij één algemeen-menschelijke, *naar den inhoud* bepaalbare Gerechtigheid, waarvan positief recht en rechtswetenschap de althans in den kern der zaak noodzakelijke uitvloeisels zijn. Alleen toch op deze basis heeft het zin, te trachten door een „empirisch-analytisch" onderzoek van den inhoud der meest verschillende rechtsregelen, zooals dat in „Positief Recht en Rechtsbewustzijn" heet geschied te zijn, af te dalen tot dien verborgen algemeenen regel, welke den inhoud van alle andere bepaalt. Deze basis nu wordt door den schrijver eenvoudig

gepostuleerd: ik herinner mij niet, dat hij ooit getracht heeft rekenschap af te leggen van zijn vermeend recht daartoe. Hij heeft eenvoudig op goed geloof „het rechtsbewustzijn" van Prof. KRABBE overgenomen en daarop doorgewerkt op de wijze, die hij op ander terrein van prof. HEYMANS had geleerd, zonder zich af te vragen, of die methode ook op dit gebied zoo maar zonder meer opging. Met het bestaan echter dier stilzwijgend — vermoedelijk zelfs onbewust — onderstelde eenheid in alle recht en rechtsbesef staat of valt zijn systeem.

Vandaar zijn voortdurend beroep op de analogie met het denken, dat immers ook, ondanks emotioneel-volitioneele hinderpalen, tot eenheid van resultaten komt. Vandaar ook, dat hij genoodzaakt is het onloochenbaar verschil tusschen positief recht en gerechtigheid theoretisch te negeeren. Dat verschil zit in het feit zelf van de positie, in het feit, dat het op een gegeven historisch oogenblik door bepaalde historische machten is vastgesteld, om voortaan „als" recht te gelden. Zonder die vaststelling is het in 't geheel niet voorhanden. Welken zin kan het nu hebben, opzettelijk de vraag ter zijde te laten, welken invloed dat feit op den inhoud dier positieve rechtsregelen heeft, en die regelen te behandelen als waren zij eenvoudig theoretische oordeelen omtrent het wezen der gerechtigheid en zijne uitwerkingen? Welken zin verder kan het hebben, consequent hierop doorgaande dat wezen, de laatste „grondwet van het rechtsbewustzijn" eenvoudig een...... „synthetisch oordeel a priori" te noemen? Die laatste grondwet is dan toch in elk geval een practische imperatief, een gebod, en dus in het geheel geen theoretisch oordeel. Hier ligt een werkelijk grenzenlooze verwarring voor oogen!

Positief recht is een uiterst gecompliceerd sociaal cultuurverschijnsel, een veel te onzuiver materiaal om daaruit het wezen der gerechtigheid te destilleeren. Zijn eenheid (voor een bepaalde plaats en tijd) berust op de positie, en de rechtswetenschap als wetenschap van het

positieve recht heeft voor haar bestaan niet meer dan *die* eenheid noodig. Haar bestaan bewijst dus geenszins de algemeen-menschelijke eenheid in het rechtsbesef zelf. In jure constituendo is de eenheid gemeenlijk ver te zoeken.

Het is trouwens ook niet juist, dat het positieve recht door „groote kringen van menschen'' als recht, voor hen „geldend'', wordt aanvaard. Tegenover het recht bepaalt men zich tot de uiterlijke rechtsgehoorzaamheid ; of deze verbonden is met innerlijke erkenning, is voor het rechtskarakter eener regeling logisch volkomen indifferent.

De rechtsphilosophie is dan ook geenszins eenvoudig het kennistheoretisch onderzoek van de het positieve recht in zich opslokkende rechtswetenschap, met het doel tot de laatste onmiddellijk evidente grondwet van „het'' rechtsbewustzijn te komen. Zij is in het geheel geen kennistheorie, doch een feitenwetenschap uit het groote geheel der cultuurphilosophische onderzoekingen. Zij onderzoekt het sociale cultuurverschijnsel recht, dat de rechtswetenschap alleen beschrijft en systematiseert, zij tracht daarvan de ontstaansgronden op te sporen, de inhoudsverschillen te verklaren, in laatste instantie : de waarde te bepalen. Zij doet dat binnen het kader van de objectieve bindingen in het algemeen, waarvan het recht blijkbaar een onderdeel is, en staat dus in het nauwste verband met de ethica, of liever : is daarvan een onderdeel. Zij heeft daarbij natuurlijk èn methodologische èn kenkritische bezinning noodig, maar zij is noch het een, noch het ander.

Want dit dient nog eens herhaald : recht is geen wetenschap, geen theorie, doch practijk, binding van het handelen, practische imperatief. Het hoort thuis in de sfeer van gevoel en wil, niet in die van het intellect, en in die sfeer is de voor schrijvers methode noodige eenheid...... niet voorhanden. De menschelijke waardeeringsfunctie, de grondslag en voedingsbodem waarop zich heel het samengestelde groeisel van zijn gevoels- en wilsleven ontwikkelt, is zoo veel minder doorzichtig

dan ons denken, vertoont zulke groote, fundamenteele verschillen in den inhoud der beoordeelingen, dat zij elke directe analogie, elke vergelijkbaarheid tusschen ons practisch en ons theoretisch leven uitsluit. Trouwens, die analogie zou toch niet tot het doel van mr. K. leiden . veel eerder dan van de eenheid der formeele logica tot een eenheid van het rechtsbewustzijn, zou zij m.i. integendeel van het pluralisme van ons waardenbesef tot ernstigen twijfel aan de bereikbaarheid van een algemeen-menschelijke waarheid moeten brengen. Dit is een bekentenis, die mij ongetwijfeld prijs geeft aan de diepe verachting van alle meer of minder simplistische intellectualisten. Ik moge mij hier dus een kleine digressie veroorloven. Het is een zaak van alledaagsche waarneming, dat, in verband met de geheele op bepaalde kernwaardeeringen berustende persoonlijkheid, de één aan een bepaald oordeel meer kenwaarde toeschrijft dan de ander. In het samenstel van oordeelen, dat een geheele theorie is, krijgt dus dat oordeel bij den één een andere plaats dan bij den ander. Doch dan valt onvermijdelijk ook hun definitieve waarheid anders uit, ook al hebben beiden geen enkele formeel-logische fout gemaakt. De intellectualist pleegt hier te spreken van „bias" en houdt voorts bescheidenlijk zijn eigen intellect voor vrij van alle gebiasseerdheid. Doch het ontgaat hem, dat zijn voorstelling van een volstrekt „voraussetzungslos" intellect, dat als 't ware gelijk een machine aan het feiten-vermalen gaat, tot aan het andere einde de „wetten" te voorschijn komen, dat deze voorstelling een volstrekt onwezenlijke en zelf een echte „bias" is. De mensch is al iets vóór hij denkt, hij is een bepaald gericht waarden. besef. Met ons denken zonder meer trouwens komen wij tegenover de objecten geen stap verder, wij hebben dan zelfs geen aanwijzing, welke feiten wij voor een bepaald onderzoek eigenlijk behoeven. En hebben wij ze bijeen, dan staan wij er hulpeloos tegenover zoolang wij zelf daarin, naar een of ander materieel bepaald gezichtspunt, niet een zekere orde scheppen, althans een zekere

richting van het onderzoek vaststellen (de „werk-hypothese"). Doch hoe zouden wij dit vermogen, als ons daarbij niet leidde de kenwaarde, welke wij, te recht of ten onrechte, aan een of ander voorloopig aperçu toekennen, als wij m. a. w. niet reeds van te voren aan zekere elementen van het geheele feiten-complex een grooter beteekenis, meer waarde toekennen dan aan andere, tegenover het geheel dus reeds met een bepaald gerichte axiologie, een bepaalde „Liebe" staan ? De intellectualist moge ons dan van bias en bevooroordeeldheid betichten, wij antwoorden met GOETHE, dat de onbevooroordeeldheid een fictie is. Wie leeft, is van zelf reeds in vooroordeelen bevangen, waarin zijn persoonlijkheid zich uitdrukt, waarmede zij dus staat of valt :

> „Wenn dirs in Kopf und Herzen schwirrt,
> was willst du Bessres haben ?
> Wer nicht mehr liebt und nicht mehr irrt,
> der lasse sich begraben !"

Geen leven zonder „lieben", geen waarheidzoeken dan onder den invloed dier „Liebe". Of onze waarheid dus de definitieve blijken zal, hangt af van de vraag, of onze „Liebe", onze waardeering, de juiste was. Zonder logica geen waarheid, doch mét logica ook nog maar alleen dan, als de „Liebe" richtig was. „To get into the truth of anything is ever a mystic act, on which logics can but babble on the surface" (CARLYLE).

Dit alles moet mr. K. wel als een gruwel in de ooren klinken. Toch is het een betrekkelijk gemakkelijke zaak, aan te wijzen door welke prae-logische factoren zijn eigen door hem zelf zoo volkomen objectief geacht onderzoek in „Positief recht en Rechtsbewustzijn" feitelijk beheerscht wordt. De voornaamste heb ik al aangewezen : zijn intellectualisme, waardoor hij aan het „rechtsbewustzijn" van prof. KRABBE een te groote kenwaarde toekent en daardoor er toe komt, zonder

meer de eenheid te onderstellen, die hij noodig heeft, en het materieele element in zedelijkheid en recht, met zijn eigenaardigheden, te miskennen. Als secundaire factor schijnt dan daarbij te komen een eigenaardige neiging, om het geheele probleem van uit het gezichtspunt der distributieve gerechtigheid te beschouwen, en zulks dan voorts op zuiver eudaemonistische wijze. (Zie voorts wat nog nader omtrent zijn „grondwet" zal worden opgemerkt).

Komen wij thans van de methode tot de resultaten. De auteur tracht derhalve door analyse van de voorhanden zijnde regelen tot eén psychische grondwet van de rechtsvorming te komen. Dit psychologisme, zou ik willen beweren, moet, wanneer het wezenlijk consequent wordt doorgevoerd, noodzakelijk komen tot een ongewild eenzijdig formalisme. Immers in dat proces van voortgaande analyse en abstraheering, waaraan hij het positieve recht onderwerpt, om het gemeenschappelijke over te houden, moet noodzakelijk ten slotte alle levende, historisch bepaalde en historisch wisselende inhoud hem onder de handen vervloeien, zoodat hij eindelijk niets overhoudt dan een ledige formule. Wat hij meer *schijnt* over te houden, moeten noodzakelijk van te voren in zijn geest aanwezige elementen zijn, welke alleen door een fout in de onderzoekingen schijnbaar overblijven. Komt dit uit? Men vindt de „grondwet" op pag. 84 van „Positief recht en rechtsbewustzijn", of in de jongste redactie (Rechtsphilosophie en kennistheorie, pag. 193): „het menschelijk bewustzijn staat met het evenredigheidspostulaat tegenover de verschijnselen, die het in zich opneemt en als voorwaarden voor lust en onlust erkent; d. i. het postulaat. dat er evenredigheid zij tusschen daad en aandoening, dat aan ieder zooveel lust en onlust toekomt, als waarvoor hij de ontstaansvoorwaarden heeft geschapen, en voor het overige tusschen de rechtssubjecten in beginsel geen onderscheid moet worden gemaakt en hun aanspraken gelijk zijn".

Korter gezegd : loon naar werken en overigens : gelijk recht voor allen. Ik aarzel niet, deze voorstelling simplistisch te noemen. Zij laat reeds in den steek, zoodra men de vraag stelt : welk loon is voor een bepaalde daad gerechtvaardigd ? Zij kan voorts op zijn best alleen op het gebied der distributieve gerechtigheid een richtsnoer geven : wat kan zij ons leeren omtrent de justitia commutativa — zie de gewrongen redeneering over het contractenrecht in „Positief Recht en Rechtsbewustzijn" —, wat voor die uitgestrekte rechtsgebieden, waarop het niet onmiddellijk om binding van het gedrag der groepsgenooten, maar om doelmatige structuur en organisatie der groep zelf gaat — staatsrecht, tot zekere hoogte familierecht en erfrecht —, of om onmiddellijke overheidszorg voor bepaalde belangen : administratief recht. Voor het staatsrecht heeft mr. K. trouwens zelf reeds, met onbewuste vis comica, zijn theorie ad absurdum gevoerd : een revolutie, zoo leerde hij in zijn meermalen genoemde werk, ontstaat, doordat het volk van meening wordt, dat de te verwijderen regeering grootere voordeelen geniet dan equivalent zijn aan de diensten, die zij der gemeenschap bewijst. Men kan er van afzien, hierop verder in te gaan. Een revolutie is...... een revolutie en daarbij is wel wat meer aan de hand dan mr. K. wenscht te zien.

Doch is deze formule nu inderdaad, zooals ik boven als noodzakelijk stelde, zuiver formalistisch geworden ? Neen, zij is dat inderdaad niet en in zoover deugt zij ook in het systeem niet eens. Zij bevat niet minder dan twee materieele elementen :

1°. de principieele gelijkwaardigheid van alle menmen ; 2°. secundair waardeverschil kan alleen op praestatie berusten. En merkwaardigerwijze bevat zij het zuiver formeele : evenredigheid van waarde en rechtsaanspraak, alleen implicite en wellicht subjectief-onbewust. Toch is dat element het eenig wezenlijke in de formule, zij ware zuiverder geweest, als de auteur zich daarvan bewust geworden was en het daarbij gelaten had.

Want de twee materieele stellingen, die hij daaraan toevoegt, zijn toch àl te betwijfelbaar, àl te duidelijk subjectief bepaald, niet meer dan de uitdrukking van één der mogelijke gevoelswijzen op deze punten, bij de analyse alleen daarom (schijnbaar) overgehouden, omdat ook zij van te voren, praelogisch, in zijn geest aanwezig waren, in den geest n. l. van een modern „democratisch" en meer op de uitwendige praestatie dan op de innerlijke waarde gericht persoon.

En ten slotte: dat zuiver formeele „suum cuique", de evenredigheid van waarde en rechtsaanspraak als grondbeginsel *alleen* van de justitia distributiva, deze inderdaad apriorische factor, deze ideale richtingslijn voor de overigens autonoom voortgaande rechtsvorming, was het inderdaad *mogelijk* die op waarlijk correcte, logisch dwingende wijze af te leiden uit het gebrekkige positieve recht? Immers neen. Maar gelukkig was het evenmin *noodig:* die formule laat zich reeds voor de rechtsphilosophie winnen van uit de ethica, welker resultaten zij — met omzichtigheid — gebruiken kan, omdat haar object immers aan het object der ethica ten nauwste verwant is [1]).

Het hooge woord moet er uit: hoe slap blijkt de bodem, waarop zich de stelling verheft, door prof. K. in dezen bundel telkens zonder meer als het grondbeginsel der rechtsphilosophie voorgesteld, welks bewijzen en bevestigingen hem zoo maar ongezocht van alle zijden schijnen toe te vloeien! Zijn intellectualisme maakt hem blind voor het grondfeit van zijn wetenschap: de zelfstandige waardeeringsfunctie des menschen de grondslag van zijn gevoels- en wilsleven, de bodem, waarop zich de cultuurschepping der objectieve bindingen ontwikkelt. Dat feit, welks analogon op theoretisch gebied ontbreekt, heft doordat het een variabelen factor invoert

---

1) Ik moge hier verwijzen naar mijn verhandeling: Vorm en Inhoud n Zedelijkheid en Recht. (Onze Eeuw, Febr.—Maart, 1921).

met één slag elke vergelijkbaarheid van ons theoretisch en ons practisch bestaan op.

Sterk in het bezit van zijn voor materieel gehouden en ook inderdaad materieele — maar niet algemeen-menschelijk-materieele — elementen inhoudende „grondwet van het rechtsbewustzijn" meent onze auteur, dat alle „belangen" steeds aan dien éénen onwrikbaren maatstaf worden „getoetst". Waar niettemin verschil in resultaten blijkt, schrijft hij dit zonder meer toe aan „storende invloeden" van emotioneel-volitioneele factoren, niet bemerkend, dat hij aldus het wezenlijke voor het onwezenlijke, en een bijkomstigen factor voor de hoofdzaak houdt. „Bij allen functioneert het rechtsbewustzijn volgens de zelfde wet ; alleen de belangen, die worden afgewogen, hebben niet voor allen dezelfde waarde en springen niet allen gelijkelijk in het oog" (Studiën, pag. 20). En dus is de eenheid in het rechtsbesef nog zoo'n onmogelijke zaak niet, is rechtsvorming dus in principe vreedzame, theoretische uitwerking dier eenheid, is alle strijd en onzekerheid daarbij maar secundair, toevallig en te overwinnen. Beminnelijk optimisme ! Doch eigenlijk toch wel wat àl te naief ! Hoe zonderling contrasteert het met de harde, wreede feiten ! Zoo acht schrijver b. v., in zijn stuk over de Arbeidsraden, rechtsvorming door colleges van werkgevers en werknemers alleszins mogelijk en wenschelijk. Pag. 113 geeft een ware idylle van wederzijdsch begrijpen en waardeeren, bekroond door een beroep op de Engelsche Coal Miners Act van 1912. „Door deze organisatie heeft men den de gemeenschap met de grootste nadeelen bedreigenden strijd tusschen werkgevers en arbeiders tot een einde weten te brengen". Aldus geschreven October 1916, gebundeld April 1919. October 1920 : algemeene mijnwerkersstaking op een voor de geheele natie hoogst kritiek moment [1]). Mag ik vragen, of de heer K. toen een oogenblik aan zijn theorie getwijfeld heeft ? Ik hoop

1) Zomer 1921 : reprise !

van wel, doch twijfel zeer! Hij zal wel gezegd hebben: umso schlimmer für die Tatsachen, of te wel: hier waren blijkbaar de storende factoren mijn wet weer eens te sterk. Maar...... als wij dan voorloopig althans maar eens wat meer op die storingsoorzaken gingen letten?

Hetzelfde soort van blind optimisme, dat soms bijna het voorkomen heeft van een vast parti-pris om schijn voor wezen te nemen, is nergens sterker dan in het laatste artikel „Democratie en Volkenrecht", geheel in overeenstemming trouwens met de geheele oorlogsliteratuur van democratie-vereerende zijde.

Ik zie er van af, hierop thans nader in te gaan. „De theoretische logica", zoo besluit mr. K. zijn laatste artikel uit den bundel, „deed een wetenschappelijk gegrondveste methodologie ontstaan; zoo zal een ontwikkelde empirische rechtstheorie een beter gefundeerde ars politica doen geboren worden. De bloedende en lijdende menschheid heeft die meer dan iets anders noodig".

Wel zeker, als de menschheid maar bewust-theoretisch wist, aan welken „maatstaf zij de belangen toetst", dan zou alles beter gaan. Dan was de bereidheid daartoe in een ommezien aanwezig. Dan was de materieele eenheid in een handomdraaien bereikt. Dan zweeg alle hartstocht, zelf- en heerschzucht, ijdelheid en eigengerechtigdheid, dan ruimde de beatus possidens krachtens positief recht vrijwillig het veld voor wie op een beter zedelijk recht kon bogen, dan was er voor alle in zich zelf volledig gerechtvaardigde aanspraken in de wereld ruimte voor verwezenlijking, dan kwamen elk persoon en elke zaak vanzelf „tot hun recht", dan aemde alles weldra pais en vree!

Klinkt het niet als een boosaardige bespotting onzer kwalen? Ach neen, het is slechts geleerden-naieviteit. Waarlijk, er is in de droeve werkelijkheid van het zedelijk levensproces der menschheid het een en ander gaande, waarvan in deze philosophie niet wordt gedroomd!

Maart, 1921. Mr. Dr. J. H. LABBERTON.

# BOEKBESPREKING.

Dr. J. D. Bierens de Haan. Hoofdfiguren der geschiedenis van het wijsgeerig denken. (Tijdperk van Cartesius tot Kant). Volksuniversiteitsbibliotheek 1921.

Het is een moeilijke taak, om in een betrekkelijk klein boek den algemeen ontwikkelden lezer bekend te maken met het wijsgeerig denken der 17e en 18e eeuw. Wie haar op zich neemt, zal veel belangrijks onbesproken moeten laten en uit het allerbelangrijkste nog een keuze hebben te doen. In de kritische waardebepaling der bereikte resultaten zal hij in een zoo kort bestek niet grondig en uitvoerig, in de toelichtingen ter inleiding in de zware problemen niet eigenlijk populair kunnen zijn. Naar populariteit in die kritische en inleidende beschouwingen heeft nu Dr. Bierens de Haan blijkbaar ook niet gestreefd. Wij lezen (op de eerste, en op de laatste pagina): „Vrij is een denken dat den logischen weg der bewustwording aflegt en dus uit geen ander beginsel dan uit zichzelf zich ontvouwt...... In de wijsbegeerte wil het denken uit zichzelf de wereld begrijpen; natuur, geschiedenis, samenleving en mensch uit de Idee verstaan." En „De Wijsbegeerte is een denken, dat in wetmatigheid den weg aflegt van mensch tot God. Want het denkt niet fragmentair, maar in den vorm des geheels en is niet gekluisterd aan het beperkte gebied zijner waarneemsels, maar aan zichzelf gebonden, d.i. aan het begrip, dat alle grers te boven gaat." Wie uitspraken als deze verstaan zal, moet al vrij wat aan filosofie gedaan hebben en ook met hare geschiedenis bekend zijn.

Wat nu de keuze uit de bijna onafzienbare stof betreft, hier heeft de schrijver zich, naar het ons voorkomt, grootendeels laten leiden door de vraag, welke bijdrage de beroemde denkers der genoemde eeuwen hebben geleverd tot die metafysika, die hij voor de ware houdt. En dat is, zooals ook al blijkt uit het laatste citaat, het absolute pantheistische idealisme. Daardoor is het te verklaren dat een wijsgeer als Descartes in 10 blz. wordt afgehandeld: Locke, Berkeley en Hume samen in

16, LEIBNIZ in 20, terwijl SPINOZA er 64 in beslag neemt, bijna evenveel als KANT, die, als wegbereider tot HEGEL, er eveneens nog al goed afkomt. — Wie nu een andere opvatting heeft van de taak der wijsbegeerte, wie niet aanneemt dat zij door het speculatieve denken den weg tot Gods wezen zou kunnen afleggen, om, aan haar eindpunt gekomen, in te zien „was die Welt im Innersten zusammenhält" — die zal door dit boek niet bevredigd zijn, er allerlei in missen, en zich telkens met korte kritische opmerkingen niet kunnen vereenigen. Hij zal b.v. vinden dat DESCARTES en LEIBNIZ als medegrondleggers van de logika van het natuurkennen niet tot hun recht komen; dat gewezen had moeten worden op de beteekenis van den eersten voor de mechanistische (ook het organische omvattende) natuurverklaring, van den laatsten voor de verbinding van het causaal-mechanische met het teleologische principe. Verder, dat een verschijnsel als dat der associatiepsychologie, die nog in onzen tijd haar invloed doet gelden, niet onbesproken had mogen blijven. En zoo meer.

Toch zal men moeten erkennen dat dit werk — zooals ook te verwachten was — vele voortreffelijke bladzijden bevat. Daartoe rekenen wij b.v. het hoofdstuk over de Engelsche zedekunde, en de klare uiteenzetting van de hoofdgedachten in KANT's drie Kritiken, bij welke laatste echter o.i. de beteekenis van de Idee als regulatief op theoretisch gebied wordt miskend. Wij zouden hier den strengen nuchter denkenden KANT tegenover de speculaties der absolute Idealisten zonder aarzelen gelijk geven.

*Utrecht.* B. J. H. OVINK.

---

Das Problem der Kausalität. Eine philosophische Abhandlung von ERNST BERG. LEONHARD SIMION Nf. 1920. Berlin.

Dit boek behandelt de begripsbepaling (definitie), de geschiedenis (historie) en de beoordeeling (critiek) van de verschillende opvattingen van dit vraagstuk (probleem) om met een algemeen overzicht van de uitkomsten van het onderzoek te eindigen.

De mensch vooronderstelt dat bij alles wat verandert een bepaalde oorzaak daarvoor is aan te wijzen. Hij meent dat er in de wereld een wet heerscht ten gevolge waarvan de dingen, die bestaan, de komende te weeg brengen. Deze wet heet de oorzakelijkheidswet.

Het menschelijk verstand vraagt bij elke gebeurtenis: Waarom? Dat er iets zou ontstaan zonder oorzaak acht men ondenkbaar en deze algemeen menschelijke denkwijze acht men zelfs 't beste bewijs voor 't bestaan van de wet. Zelfs de dieren schijnen een besef van die wet te hebben. Hooren ze een geluid dan zien ze op, om te weten vanwaar dat komt.

De mensch gaat verder en richt al zijn daden naar dat beginsel. Hij

verwacht daarvan de gewenschte gevolgen en zoo wordt voor hem oorzakelijk denken en doelbewust handelen 't zelfde.

Voor de menigte is dit geen vraagstuk. Zij leeft zonder vraagstukken gelukkig. Maar voor de wijsbegeerte is het dat wel.

De oorzakelijkheidswet leert ons 't verband tusschen dingen en gebeurtenissen, en geeft ons ervaring. Hebben wij die eenmaal vastgesteld dan stelt de zelfde wet ons verder in staat tot besluiten en voorspellingen. Zoo berust ons geheele weten zoowel als ons handelen op deze zelfde wet. Zelfs is de vraag gerezen of we met behulp dezer wet niet boven de werkelijkheid uit mogen gaan. De theologen geven zulks dadelijk toe, de wijsgeeren zijn daaromtrent niet eenstemmig. De idealisten gaan boven de ervaring uit, de realisten weigeren zulks. De ervaring vertelt ons alleen *hoe* de dingen ontstaan, niet *waarom*. En een derde groep brengt de oorzaak uit de natuur over op het menschelijk verstand. Deze groep ontkent alleen het absolute, terwijl een vierde de geheele oorzakelijkheidswet ontkent en daarmede niet alleen elke wereldverklaring, maar ook alle wetenschappelijke kennis. KANT leerde dat niet alleen de secundaire maar ook de primaire eigenschappen der dingen tot 't subject behoorden.

De godsdienstig-zedelijke mensch is van 't bestaan der wet overtuigd. Hij bewijst er mede 't bestaan van God en de zedelijke verantwoordelijkheid. Religie, moraal en rechtsleer steunen op deze wet. Non inquirimus an causa sit quia nihil est per se notum, zegt SUAREZ.

Toch is deze leer dikwerf aangevallen, wat echter niet verhindert, dat de wetenschap met hare besluiten, de religie met hare leerstellingen, het gerecht met zijne vonnissen ongestoord voort is gegaan.

Ligt nu ten slotte de wet in de natuur, in God of in ons verstand, of bestaat zij in 't geheel niet? Wat leert ons de geschiedenis?

Nadat de oude volken eerst hun Goden hadden verdicht, werden deze tot reuzen en later tot geesten vervormd.

Toen trad de Grieksche wijsbegeerte op en schiep haar oerelementen. Dit naturalisme raakte ook weer in verval en nu kwam het idealisme daarvoor in de plaats. De oude godsdiensten verdwenen en de God der christenen overwon. Der Joden God vereenigde in zich het booze en 't goede en de verklaring van deze tegenstrijdigheid vond men in de opvatting van 't leven als een schuldig feit waarvoor het lijden als straf diende. Daarmede was 't probleem opgelost.

Deze God der wrake heeft Jezus vervangen door den God der liefde. De wereldschepper bleef dezelfde, maar de gestrenge rechter werd een barmhartige vader. De tegenspraak bleef dat de God der liefde het kwade duldde. Daarvoor trad dan in enkele gevallen de duivel op. Niettemin bleef de twijfel voortbestaan en groeien.

In de Nieuwe Geschiedenis leven de Grieken weder op en nu verdrijft de geleerdheid weder het volksgevoel.

Eerst streden de wijsgeeren aan beide zijden. BACON, BERKELY, DESCARTES bleven geloovige Christenen en zoolang het oude Godsgeloof bleef heerschen, bleef ook de oorzakelijkheidswet onaangetast.

Eerst toen men hiervan afweek, begon ook de vraag naar de wet der oorzakelijkheid te wankelen.

DESCARTES zocht naar een oorzaak van God en Wereld in zijn denken. Van nu aan begint men aan de kennisleer gewicht te hechten en vraagt men naar de oorzaak onzer kennis. Het subjectivisme treedt op en Hume ontkent de oorzakelijkheidswet.

Hij wordt twijfelaar. KANT verbeterde hem en negeerde de realiteit voor zoover de objectieve wereld betreft, doch niet het aanschouwende subject. Daarmede werd ook de werkelijk bestaande oorzaak opgeheven. Doch in de wereld der verschijning bleef de oorzakelijkheid wet en daarmede was de wetenschap gered.

Zichzelf eindelijk negeerde KANT, maar ook de wetenschap, voor zoover deze op ervaring berustte. In het gebeuren ligt geen wet opgesloten.

Volgens BERG is een ding voor den mensch aanvankelijk iets dat als een geheel bestaat. Zien we echter verder, dan bestaan er geen dingen als zoodanig, noch van stoffelijken aard, noch van gedachten, noch van geest.

Alle dingen zijn met andere verbonden, ook de mensch. Deze dankt het zijn bewustzijn dat hij zich als subject tegenover object stelt. — De zinnen spiegelen ons grenzen voor. Deelen zijn er niet. Het anorganische hangt samen met 't organische, de plantenwereld met de dierenwereld. Ook de mensch behoort ertoe. Maar niet alleen het zijn, ook het werken is een.

Elk ding leeft van een ander. Alle verandering is ruil van 't gelijksoortige dat alle dingen eigen moet zijn en waardoor alleen deze wisselwerking mogelijk is. BERG noemt deze grondstof de wezenheid der dingen.

Het individueele *zijn* en *werken* is inbeelding, de wereld is een organische eenheid.

Hieruit volgt nu volgens BERG de regel (Gesetz)matigheid des Geschehens, welke Gesetzmässigkeit hij gelijkstelt met noodwendigheid. Men is geneigd dit toe te geven voor de hemellichamen, maar voor de wezentjes die daarop leven, maakt men een uitzondering. Dan hoort men van vrijheid, van toeval, of van noodlot spreken. De mensch die van de eerste minuut af een prooi is der micro-organismen meent een zelfstandige rol te kunnen spelen. — Elk wezen is bepaald in omvang en in werking, dus moet ook iedere gebeurtenis bepaald en noodwendig zijn.

De mensch schept niet maar bindt en wil niet anders dan hij moet. Hij kan zich de dingen voorstellen maar is daarom nog niet vrij. De wereld verandert in zich zelve als de golven der zee. Daarmede vallen

de begrippen van ruimte en tijd die de zinnen ons bijbrachten, weg. In werkelijkheid zijn alle dingen met elkander verbonden.

Overal ziet men ontstaan en vergaan en neemt men toch de onvergankelijkheid der materie aan, overal zoekt men naar begin en einde en zoekt men naar 't eindpunt, dat nergens bestaat.

Dan schijnt ons de wereld een zijn en dan weer een worden en dat alles berust op 't onderscheid tusschen onze zinnelijke en onze redelijke beschouwing der wereld waarin wij verkeeren.

Hoe nu onze hersenen deze algeheele eenheid doorzien is even weinig te verklaren, als hoe onze zintuigen de dingen voelen en zien.

Is nu in die wereld een oorzakelijkheidswet te vinden, vraagt Berg. Wolff zei niets is zonder een grond waarom het is. Dat is enkel negatief, geen werkelijkheid. De oorzakelijkheid onderstelt een wereld waarin het eene deel het andere voortbrengt. Het barende deel heet oorzaak, het geborene werking. Nu wil de causaliteit zeggen dat er niets geboren wordt zonder een oorzaak. Inderdaad is er echter niets dan regelmatige verandering en wordt niets geschapen.

De causaliteit kent aan alle dingen een handelen toe, als van den dader tot zijne daden. Waar echter geen individueele grenzen bestaan verliest deze voorstelling zijn recht. De wil is bij den mensch niets dan de bewuste bestaans- en werkensdrang, en is bij geen der andere dingen te vinden.

Das reale Geschehen ist nicht kausal.

De mensch schept niet maar verbindt en vormt 't gegevene naar der dingen aard. Er bestaat geen wet der causaliteit. In het geheel is geen oorzakelijkheid denkbaar.

De mensch is geen substantie maar een deel of liever een modus of gedeelte of bestaanswijze. De causaliteit verdraagt zich niet met het monisme.

Het begrip der causaliteit vervalt en wordt vervangen door regelmatige (Gesetzmässige) gebeurtenissen.

Wij laten nu de critiek der historische opvattingen achterwege en voegen hierbij slechts de slotsom waartoe de schrijver komt.

Een wet van causaliteit bestaat dus niet. De verklaring van de voorstelling daarvan is echter gemakkelijk af te leiden uit den toestand waarin de wereld zich bevindt. Hebben wij de eenheid der werkelijkheid leeren inzien, dan is 't vraagstuk daarmede opgelost. Eerst geloofde men aan een causale werking der dingen zelve, toen aan een dergelijke werking Gods, vervolgens aan een algemeen oorzakelijk gebeuren, en eindelijk aan de wet in 't menschelijk intellect. Deze hebben alle ongelijk, voor zoover zij in een opvatting hunner hersenen een waarheid voor alle menschen en tijden meenen te zien.

Onze opvatting staat hooger dan de voorgaande. De causaliteitsleer

zal moeten verdwijnen evenals de sfeerenleer van PTOLOMAEUS voor 't stelsel van COPERNICUS.

Wat zijn de gevolgen?

De wetenschap blijft, want die rust niet op de causaliteit, maar wel op de wetmatigheid van 't gebeuren. Wat volstrekt niet 't zelfde is.

De mensch zoekt niet naar de oorzaak, maar alleen naar 't feit. Daardoor laat hij ook zijn handelen alleen beheerschen. Wij houden ons zelf ook voor de oorzaak van vele dingen, toch zijn wij 't niet.

BERG veroordeelt uit dit oogpunt de Methaphysiek, die zou zijn de leer van de oorzaak van 't geheel. Een Uberwelt bestaat niet. Wij moeten ons dus tot onze wereld bepalen.

De wetenschap blijft onaangetast. Maar hoe nu te denken over religie en moraal, die op de causaliteit rusten? Die moeten 't causaliteitsbegrip houden. De wijsgeeren vinden hun troost in 't geloof aan de eenheid en wetmatigheid van 't gebeuren.

De moraal. De moraal der vrees valt met causaliteitsgeloof, maar de moraal van de rede zal het winnen.

Der menschen wil is gebonden, des menschen doen is gebonden, het menschelijk denken is gebonden en daarom niet vatbaar om de wereld te doorgronden.

De Methaphysiek wordt, als hiermede tegenstrijdig, afgewezen. Volgens BERG onderstelt alle Methaphysiek dat er iets bestaat buiten onze wereld en dat ons kenvermogen onbegrensd is. Beide stellingen zijn volgens hem ongegrond.

*Den Haag.* W. MEIJER.

---

Revue de Metaphysique et de Morale, Avril/Juin 1921. Numéro exceptionnel: Problèmes actuels de l'Economique. (340 p.).

De belangstelling voor sociale vraagstukken, reeds sterk gegroeid in de jaren voor den oorlog, moest wel zeer toenemen door de overal waarneembare maatschappelijke ontreddering, ontstaan door den oorlog, en sindsdien verergerd door het „vredesverdrag" van Versailles. Ekonomische problemen groeiden in omvang en diepte, en doordat een zekere marge van voorspoed, die hun realiteit veelal bedekte, verdween, moest men in breeder kring wel tot erkenning komen van hun beteekenis, ook voor vraagstukken, voor welker oplossing tot nu toe wetenschappelijk ekonomisch inzicht veelal niet noodig werd geacht. Daarnaast (onder invloed van deze maatschappelijke noodzakelijkheid?) ontstond in steeds grooter kring een zoeken naar den zin, de redelijkheid van het maatschappelijk leven, een onderzoek naar de voorwaar-

den hiervan, naar de wetten die betrekking hebben op de stoffelijke welvaart der maatschappij, en naar de mogelijkheid om de werking dezer wetten te beïnvloeden. Zoo groeide de belangstelling voor de wetenschap der ekonomie, die op den achtergrond staat van alle maatschappelijke verhoudingen, zoo kon KEYSERLING zeggen dat het primaat der Beteekenis in het historische leven thans aan de Wirtschaft is.

Een symptoom hiervan is dit numéro exceptionnel der Revue, geheel gewijd aan ekonomische vraagstukken. In een voorwoord vermeldt de redactie dat de gevolgen van den oorlog ten grondslag liggen aan het in de verschillende opstellen behandelde, waar immers „dès son début, les esprits se sont orientés avec une frappante unanimité vers les préoccupations économiques". Het probleem is — aldus heet het — een dubbel; noodig is in de theorie „un instrument d'interprétation forgé par la réflexion, la comparaison et l'analyse, et permettant d'atteindre au delà des apparences les origines véritables des phénonemes", en in de praktijk: „l'imagination constructive capable d'assigner des fins harmoniques á une activité collective, dont la direction reste livrée sans cela aux formules désuètes que les gouvernements empruntent à l'empirisme d'un passé disparu". Doel van deze uitgave is nu om te komen tot „une synthèse, si uncomplète fut-elle, de ce que la réflexion économique des dernières années a pu apporter à la solution de ce double problème".

Van dit wel zeer grootsche doel, van een „synthèse" is echter in deze bundel nog niet veel te bespeuren, kan ook niet veel te bespeuren zijn. Allereerst al, omdat een tiental opstellen zonder onderling verband dit niet wel kunnen geven; bovendien kan men een zekere naturalistische eenzijdigheid in de behandelde stof niet ontkennen, een cultureele beschouwing ontbreekt; verder wordt o.a. gemist een behandeling van de internationale ekonomische betrekkingen (een lacune die in het voorwoord erkend wordt), een behandeling van de ekonomische gevolgen van het verdrag van Versailles, een behandeling van het nu bovenal belangrijke complex vraagstukken dat voortspruit uit de sinds den oorlog zoo vermeerderde spanning tusschen de factoren kapitaal en arbeid. Ook het — helaas nog noodzakelijke — feit, dat de „réflexion économique" beperkt bleef tot die der Entente, vermocht het doel niet naderbij te brengen.

Moet dus de nadruk vallen op het „incomplète", de wetenschappelijke behandeling der besproken onderwerpen maakt deze verzameling grootendeels tot een zeer lezenswaardige, meerdere opstellen tot een aanwinst voor de literatuur. Het eerste opstel handelt over: La méthode statistique en économie politique, door L. MARCH — J. MORET komt in een artikel over prijsvorming: Les prix et la theorie générale de l'équilibre, op voor de mathématische méthode. —

In een belangrijk artikel: La situation monétaire européenne, behandelt R. G. HAWTREY de crisismaatregelen en — verschijnselen, ver-

band houdend met de geldswaarde, en wel speciaal in de Midden-Europeesche staten. Hij meent dat men de inflatie-ellende moet bestrijden door de waarde der geldseenheid in een vaste verhouding te brengen tot een gezonde buitenlandsche geldswaarde. In het land, welks geldswaarde tot ruilstandaard is gekozen zouden dan door middel van daar aangeschafte fondsen credieten moeten verkocht en gekocht worden.

In een opstel : La consommation, verdedigt GIDE, aansluitend aan een opmerking in PIERSON's Leerboek (ce livre très remarquable par son esprit de méthode et sa solidité) zijn bekende meening dat in de theorethische ekonomie een afzonderlijke afdeeling aan het verbruik dient gewijd te worden.

In een artikel over : Le rythme de la vie économique, geeft AFTELION zijn theorie weer over de „cycles économiques", met zekere regelmaat wederkeerende périodes, die culmineeren in een crisis, en die hij verklaart door den langen duur van het kapitalistische productieproces, die aanleiding geeft tot steeds nieuwe bestellingen in een periode van voorspoed, totdat op zeker oogenblik verzadiging en dan overproductie ontstaat, doordat nog vele bestellingen loopen.

In een duidelijk opstel, opgeluisterd met een aantal grafieken, geeft A. BARONE een theorie over : Les syndicats (cartels et trusts).

M. AUGÉ—LARIBÉ behandelt in een artikel over : Le rôle de la terre et des forces naturelles dans l'économie moderne, de wet van de afnemende meeropbrengsten („loi du rendement non proportionnel") en de grondrente ; de schrijver vergelijkt den particulieren eigendom van stedelijken bouwgrond met het feodale instituut van door machtige grondheeren ingestelde tollen op verkeerswegen, en hoopt dat evenals dit laatste machtsmisbruik verdwenen is, zoo ook het eerste spoedig moge verdwijnen. De schrijver concludeert dat in 't algemeen het optimisme van de liberale ekonomie, die het beginsel der vrijheid vierde als de hoogste wijsheid, een beeld geeft dat met de werkelijkheid in strijd is, en eindigt met de verzuchting : Pour le partage des biens de la terre, n'y aura-t-il jamais d'autre règle que le droit du plus fort ?

CH. RIST geeft een heldere uiteenzetting van : L'épargne ; son mécanisme social et psychologique. De schrijver gaat uit van de onderscheiding van épargne-réserve, de tijdelijke belegging der inkomsten, in afwachting van hun definitieve bestemming, en l'épargne-créatrice, het sparen dat tot kapitaalvorming leidt, een onderscheiding die in het mechanisme van het sparen overal doorwerkt. Tegenover de eenzijdige nadruk op het belang van sparen gelegd, wijst RIST er op, hoe voor het bereiken van welvaart het in de eerste plaats aankomt op vrij initiatief en het doen van uitvindingen, dan op den arbeid, en pas in de derde plaats op sparen.

MAX LAZARD behandelt in een opstel : Le travail humain : son utilisation et sa rémunération, de theorie hieromtrent van den Amerikaan J. B. CLARK. Ook hieruit blijkt deze „ein Gelehrter von höchstem

Scharfsinn, groszer Phantasie, aber in seiner Theorie überwiegend weltabgewandt" (Schmoller).

Het laatste opstel, van de hand van L. DUGÉ DE BERNONVILLE, handelt over L'orientation professionnelle : l'adaption de l'ouvrier á la profession. Uitgaande van de methode van het Taylorstelsel gaat de schrijver na : la sélection rationnelle des travailleurs, en : les recherches sur la fatigue professionnelle.

Het belang van deze Fransche bijdragen tot wetenschappelijk onderzoek in het speciale nummer der Revue is misschien vooral gelegen in de erkenning van de waarde der ekonomie voor dezen tijd.

Mr. J. BIERENS DE HAAN JR.

---

Dr. T. J. DE BOER, Wijsbegeerte van den Islam. Volksuniversiteitsbibliotheek. Haarlem, Erven F. BOHN.

In de bekende serie, waarvan nu een twaalftal nummers zijn uitgekomen en weldra meer deeltjes zullen worden in 't licht gebracht, is dit geschrift het tweede dat over de geschiedenis der wijsbegeerte handelt. Wanneer dergelijke uitgave geheel planmatig kon worden uitgevoerd en men de werkers daarvoor krijgen kon tot een georganiseerden arbeid, zou aan deze geschiedenis der Islamitische wijsbegeerte nog heel wat meer moeten voorafgaan dan alleen mijn Hoofdfiguren der Geschiedenis van het wijsgeerig denken, Tijdperk van CARTESIUS tot KANT. Een overzicht der Grieksche wijsbegeerte, van de Wijsbegeerte van Middeleeuwen en Renaissance-tijd, van de negentiende eeuwsche filosofie van KANT tot het materialisme, van de herleving der wijsbegeerte sinds LOTZE — zou moeten voorafgaan aan het geschrift welks titel hierboven staat gemeld. Wanneer eens in de serie de onderscheiden perioden van de Geschiedenis der Wijsbegeerte behandeld zullen zijn, is het echter van geen belang welk gedeelte eerder dan het andere is uitgegeven.

Het boekje van Dr. DE BOER geeft wat het voor zijn doel geven moet : een goedgeschreven, aangenaam leesbaar overzicht van den loop der spekulatieve gedachte bij den Islam, niet overladen door noodelooze aansnijding van historisch-wetenschappelijke problemen, niet samengedrongen om toch maar in klein bestek al het mogelijke te vermelden, maar overzichtelijk, helder en beredeneerd, zoo dat de lezer, die op dit gebied leek is, een begrip ontvangt van een gedachtenwereld, die niet onverwant is aan bekender denkbeelden en toch ook niet hetzelfde.

De schrijver handelt over den Koran ; over de moreele beschouwingen, die in een volgend tijdperk op dezen zijn gebouwd ; het ontstaan eener Islamitische geloofsleer in de Syrische gewesten ; een eklekticistisch filosofeeren onder nagebleven invloeden der Hellenistische beschaving in het Oosten, waar theosofische en astrologische invloeden medewerkzaam

zijn en waaraan Joden en Christelijke medici uit Syrie hebben gearbeid. Daarna de periode waarin de Neo-platonisch opgevatte Aristoteles het denken beheerscht (FARABI † 950, IBN SINA † 1037). Vervolgens komen de mystieke denkers als een afzonderlijke groep ter sprake en als slot de Westersche wijsgeeren IBN TOFAIL en IBN ROSJD. Het ware niet overbodig geweest bij deze namen de in Europa meer bekende latiniseeringen toe te voegen (ABUBACER en AVERROES, zooals IBN TOFAIL en IBN ROSJD in Europa heeten.) Het geschrift van Dr. DE BOER is als inleiding in een verleden wereld van gedachte, waarin de meeste lezers wel geen verdere tochten zullen ondernemen dan waarop ze in dit geschrift geleid worden — een aantrekkelijk en leerzaam boekje. B. DE H.

---

EUGENE BACHA, La loi des Créations. Bruxelles. M. LAMERTIN. Paris, Félix Alcan.

De schrijver handelt over de wet der scheppende voortbrengst op gebied der staatkunde, kunst, wijsbegeerte. In het eerste hoofdstuk verdedigt hij het zoeken naar wetmatigheid op deze gebieden tegenover de gedachte eener onbeperkte spontaniteit des geestes en zijner volstrekte onafhankelijkheid. Het gaat bij dit vraagstuk, meent schr. niet om het zoovele malen besproken vrijheidsbegrip, ook in zijn vrijheid handelt de mensch wetmatig. (La loi des évolutions) commande la production des oeuvres d'art et des oeuvres de pensée comme elle détermine l'apparition des événements historiques. Les uns et les autres sont le résultat d'efforts collectifs, ceux-ci pleinement réalisés dans les oeuvres de génie, ceux-là dans la formation des sociétés organisées.

Het is niet meer dan een rhetorische formule, wanneer de schr. betreffende deze wet der kultuur verklaart dat de politieke geschiedenis nog nooit om iets anders dan om feitenkennis geschreven is, en dat de ideeën daarbij ongemoeid zijn gebleven, terwijl toch deze het zijn die in de worstelingen der menschheid de overwinning behielden. De nieuwe scheppingen dan, zoo volgt uit de studie der geschiedenis, zijn steeds tot een cause unique te herleiden. Deze loi des créations wordt dan door den schr. bevonden als een wet van de „succession des contraires". Het geschrift bestaat nu in het betoog dat dergelijke wet zich op alle gebied der kultureele werken voordoet. Met een rijke keus van voorbeelden wordt deze beschouwing gestaafd. Nochtans... deze „loi des créations" aldus geformuleerd is niet meer dan een bloot formeele en ontbeert datgene wat aan dergelijke wet richting geeft: een materieel principe. Een verhouding van tegenstelling is slechts denkbaar uit een positief gezichtspunt, dat aanwijst waarin dan het tegenstelde zal bestaan; zonder dit aanwijzend princiep is er zelfs van geen tegengestelde sprake. Slechts uit zeker gezichtspunt bijv. is demokratie het tegengestelde van aristokratie;

ook al het andere dat denkbaar is, is op eenigerlei wijze het tegengestelde. Zoo blijft deze geschiedbeschouwing steken, waar zij moest voortgaan. De schrijver heeft een welsprekend eerste hoofdstuk geschreven over de filosofie der geschiedenis, maar niet meer dan een eerste.

B. DE H.

---

Einführung in die Geschichte der neueren Philosophie des Auslandes von Dr. C. GÜTTLER, a. o. Professor a. d. Univ. München. Ernst Reinhardt, München.

Dit boek is zonder ernst saamgesteld. De schr. had zich met deskundigen in verschillende landen in verbinding moeten stellen. Nu hij dit blijkbaar niet gedaan heeft is zijn werk een dwaze mislukking. Waarom over het Ausland schrijven zoo men het niet de moeite waard acht het Ausland te leeren kennen? Laat ons zien wat de schr. over de wijsbegeerte in Nederland opdischt. Vooreerst een litteratuuropgaaf waaruit dan de nieuwere wijsbegeerte moet gekend worden. Daartoe rekent hij: VAN DER AA Bibliographisch Woordenboek (1852—77), WINKLER PRINS' geïllustreerde Encyklopaedie, een studie van ROORDA in 1843. Ook Onze Eeuw, waarvan de redacteurs „zum grössten Teil hegelianisch gesinnt sind" en het Tijdschrift voor Wijsbegeerte (welks naam, o wonder, zonder fout geschreven wordt). Dan komen namen van wijsgeeren: HEMSTERHUIS, WYTTENBACH, NIEUWENHUIS († 1857), VON HEMERT († 1845), SCHRÖDER († 1845), DU MARCHIE VAN VOORTHUYSEN († 1885), GROENEWEGEN (schrieb nur holländisch), OPZOOMER († 1892), VAN DER WIJCK (WIJK), PIERSON, SPRUIJT, SCHEFFER. De meesten dezer met een paar opmerkingen die niets zeggen. Dan volgt BOLLAND, RITTER, VAN VLOTEN, LAND, LOTSY, SCHOLTEN, BIERENS DE HAAN. Voorts wordt gemeld dat bij SCHOLTEN nog OOSTERZEE, DOEDES, HOFSTEDE DE GROOT behooren. Dan komen op het gebied der „Religionsgeschichte u. Religionsphilosophie": KUENEN, TIELE, LA SAUSSAYE, LAMERS, RAUWENHOFF. Voorts: zu nennen ist noch DOUWES DEKKER. En als slot: Unter den lebenden Philosophen (sic!) ist zu erwähnen GERARD HEYMANS. Dit nu is alles ordelooze en begriplooze mallepraat. Sommige opgenoemde krijgen een paar regels ter toelichting. „Schrieb nur holländisch" wordt vaak herhaald. Van M. C. L. LOTSY heet het: schrieb holländisch über SPINOZA den er vergötterte (sic). Er zit niet eenig plan in deze opnoeming. Bij de filosofie in Spanje komt mijn naam terug! Bij die in Noorwegen wordt IBSEN genoemd en vermeld dat hij geen filosofische belangstelling had, maar wel drama's heeft geschreven. Zoo zou iedereen kunnen worden gememoreerd die geen wijsgeerige geschriften heeft gegeven, en zoo zou het boek zeer omvangrijk kunnen worden. Dat een degelijk uitgever zich tot dergelijke uitgave leent begrijp ik niet.

B. DE H.

# PROF. BOLLAND EN ZIJN WIJSBEGEERTE

DOOR

J. G. WATTJES.

Prof. BOLLAND is niet meer. De mond, die met zooveel bezieling, met zoo groote duidelijkheid het woord van zuivere rede heeft doen hooren, is voor altijd verstomd. Wij zullen niet meer die fel bewogen stem hooren, die nu eens met al de kracht van zijn heftig temperament, als het ware met felle mokerslagen ons de waarheid in het brein wilde hameren, dan eens „dierbaar'' sprak met diepte van menschelijk gevoel, dan weer met de gemoedelijkheid van zuivere redelijkheid het begrip zoo heel kalm en klaar, in even zuivere als schoone taal voor zichzelf deed spreken, die nu eens met één zachte ironische zinswendig tegelijkertijd en de ondoordachtheid en de noodwendigheid dier ondoordachtheid deed beseffen van de uitspraken van verstandige geleerdheid, dan weer met felle spot en bijtend sarcasme de onwijsheid hekelde, heftig vertoornd over de weerspreking der waarheid, terwijl hij toch zoozeer begreep, dat juist die weerspreking in de rede ligt, dat ook of juist de waarheid bij voortduring wordt weersproken.

Bij den dood van dezen grooten geest behoeven we niet het oordeel van het nageslacht af te wachten, om de juiste maat van zijn grootheid te bepalen. Want van het nageslacht zullen, evenals van de tijdgenooten,

nagenoeg allen voor deze grootheid blind zijn. En indien over twintig of dertig jaar iedereen evenzeer zich over zijn woord zal vroolijk maken of ergeren, zooals twintig of dertig jaar na den dood van HEGEL iedereen over diens woord heeft gedaan en zooals thans bijna iedereen over beider wijsheid doet, dan zal BOLLAND daarom niet minder groot zijn.

Zijn mond is thans verstomd, maar zijn woord blijft bewaard. Het nageslacht heeft bij voortduring gelegenheid aan en door dat woord eigen inzicht te verhelderen.

Bij den dood van dezen grooten geest denken we onwillekeurig aan den tijdelijken kant van deze verschijning, aan de persoonlijkheid van BOLLAND, aan BOLLAND-zelf. Aan BOLLAND-zelf kunnen wij niet zonder weemoed denken. Deze mensch, die voor den Hegelischen „*Widerspruch*" de nieuwe en toch zuiver Hollandsche woord-combinatie „*eenheid van tegendeelen*" schiep, hoezeer was hijzelf levend toonbeeld van die eenheid van tegendeelen. Die eenheid van tegendeelen, die het ware van de werkelijkheid is, doch ook van die werkelijkheid het ontzettend tragische is, was ook de tragiek van het leven van BOLLAND. Ik moet hier onomwonden spreken en ook de kleinheid toonen van dezen grooten doode, wien ik zoozeer erkentelijk ben voor het licht, dat hij mij deed opgaan. Doch voor BOLLAND, die alle eenzijdigheid verfoeide, die niet ophield met te vermanen om toch steeds van alles de twee kanten te laten gelden, voor BOLLAND mag men zich niet houden aan het: „van de dooden niets dan goeds".

Hij was eenheid van tegendeelen: groote geest en kleine ziel; wijs als slechts zeer weinigen voor hem — en kinderlijk tot het kinderachtige toe; wijsgeerig van geest — onwijsgeerig van gemoed.

Als Hegeliaan de gemoedelijke verdraagzaamheid zelf, die beseft, dat iedere meening slechts *betrekkelijk* geldig, doch dan ook betrekkelijk *geldig* moet heeten, dat er geen onzin wordt gezegd zonder zin, en dat zuiverheid

van rede ten allen tijde groote zeldzaamheid zal zijn, had hij tevens als hartstochtelijk Hegeliaan de onverdraagzaamheid van den partijganger en maakte hij zich woedend, iederen keer dat het woord van zuivere rede niet werd begrepen. Dat zijn woord van zuivere rede door de groote meerderheid, de groote meerderheid ook der geleerden, ook van zijn collega's, ja zelfs door zijn collega's in engeren zin, de hoogleeraaren der wijsbegeerte, steeds en steeds weer werd misverstaan, dat wondde hem diep, dat was een voortdurend knagend verdriet. In zijn grenzenlooze liefde voor de waarheid van zuivere rede, kon hij dat steeds weer herhaald misverstaan niet verdragen. Doch behalve zijn diepe liefde voor het woord der waarheid voelde hij in zijn kinderlijke behoefte aan waardeering en erkenning van zijn grootheid ook zichzelf voortdurend gekrenkt. Dat voortdurend knagend verdriet maakte hem onbillijk. En die onbillijkheid, meer nog dan de zonderlingheid der zeldzaamheid, die iederen grooten geest eigen is, isoleerde hem meer en meer, ook van verscheidene geestverwanten. Hoe moet dit overgevoelig gemoed geschokt zijn door den harden aanval van PEN. Hoe diep moet het hem niet hebben gegriefd, dat CLAY, een zijner bewonderaars, die jaren lang zijn college's volgde, die de werken van HEGEL heeft bestudeerd, met een verhandeling voor den dag kwam, nog wel in het Genootschap voor Zuivere Rede „Over de leer der tegenstrijdigheid bij HEGEL en BOLLAND", die niet meer of minder inhield, dan de uitspraak: „HEGEL en BOLLAND zijn groote filosofen, maar — in de leer der tegenstrijdigheid hebben zij zich vergist! Deze uitspraak, getuigend van een even taaie volharding in het bestudeeren als in het niet-begrijpen, heeft zelfs menig niet-overgevoelig rechtzinnig Hegelaar evenzeer verbaasd als gegriefd.

Hoe werd ook telkens weer en zijn liefde voor de waarheid en zijn persoonlijke ijdelheid in gelijke mate gekwetst door het wanbegrip, dat vergoelijkend zeide dat BOLLAND wel geen oorspronkelijke filosofie had, doch

toch wel veel gedaan had ter verbreiding van het stelsel van HEGEL, zegge *het stelsel van* HEGEL.

Onwillekeurig moeten wij dan ook bij den dood van dezen leermeester des begrips denken aan dien anderen leermeester des begrips, aan wiens zuiver woord BOLLAND zich heeft verhelderd, om daarna diens duister woord voortdurend te verhelderen door zijn veel meer volkomen taalbeheersching. Wij kunnen BOLLAND niet rechtvaardig gedenken, zonder de verhouding HEGEL-BOLLAND te overdenken.

Wien het eenmaal helder is geworden, dat ons denken zich steeds, bewust of onbewust, in de tegenstrijdigheid beweegt, dat iedere zin met zin, d.w.z. met beteekenis, de eenheid van tegendeelen uitspreekt, dat slechts de identiteit van het differente belangrijk is, dat heel het gebeuren veranderen is, terwijl veranderen toch als het anders worden van het zelfde tegelijk het gelijk blijven en het niet gelijk blijven uitspreekt — en dat dus de werkelijkheid, waarin bestendig wat gebeurt, zich even sterk weerstreeft als dat ons denken zich weerspreekt — dat het verstand, getroffen door de tegenstrijdigheid der werkelijkheid, die het ondenkbaar en dus valschen schijn acht, bij voortduring tracht die tegenstrijdigheid weg te redeneeren, om dit doende met schrik te bemerken, hoe het ongemerkt met zichzelf in tegenspraak is geraakt en aldus in verlegenheid gebracht, het langs anderen weg probeert, om dan telkens, na korter of langer tijd, te bemerken, dat het gedaan heeft wat het niet had willen doen, nl. zichzelf te hebben weersproken, wie het eenmaal duidelijk is geworden, dat uit deze verlegenheid van het verstand zoowel het stelsel maken als het stelsel afbreken voortvloeit, degeen die beseft, dat deze stelsels allen doen juist het tegendeel van hetgeen zij beoogen, dat zij de valsche schijn door het werkelijke wezen willen vervangen, terwijl zij juist voor de verschijnende werkelijkheid niet-verschijnende spooksels van verstandige verbeelding in de plaats stellen, degeen wien dit alles duidelijk is, die beseft tevens, dat dit besef niet weder-

om één stelsel, het „stelsel" van HEGEL, mag heeten.

Wanneer de wijsheid van HEGEL niet *een* stelsel is, doch juist de verlegenheid toont en opheft, die tot die verwarde stelsel-makerij heeft gevoerd, een veelheid van elkaar weersprekende en bekampende stelsels, die de wijsbegeerte terecht in discrediet bracht, die DE GENESTET aanleiding gaf te zeggen: „wat ons de wijzen als waarheid verkonden, straks komt een wijzer die het wegredeneert", dan heeft men voorzeker niemand een verwijt te maken, dat hij niet doorstelselt. Degeen die na HEGEL nog van iemand vergt een oorspronkelijk stelsel uit te vinden, toont daarmede slechts aan de wijsheid van HEGEL nog niet toe gekomen te zijn, veelmin op de hoogte van zijn tijd te zijn en zal zelf hebben door te stelselen, totdat hij met HEGEL de onhoudbaarheid van de stelselarij als zoodanig beseft. Geschiedkundig zijn de stelsels te begrijpen als noodzakelijke fasen van het denken om tot begrip van eigen wezen te geraken. KANT heeft een reuzenschrede op den weg naar HEGEL gedaan en feitelijk is na KANT reeds ieder stelsel een anachronisme, daar KANT reeds de absolute onkenbaarheid van het Ding-an-sich had doen begrijpen en daarmede zonder nog de hersenschimmigheid te bevroeden van het Ding-an-sich (een vermaak voor occultisten en andere fantasten) toch met dat Ding-an-sich voor goed had afgerekend, en daarbij zeer nadrukkelijk heeft gezegd, dat, nu hij door zijn Kritik de dwaalwegen had afgesloten een „*systeem van zuivere rede*" kon en behoorde te worden gegeven, dat hij in zeer korte trekken geschetst heeft [1]).

---

1) In „Der transcendentalen Methodenlehre drittes Hauptstück: „Die Architectonik der reinen Vernunft", waar onder meer staat: „onder de regeering van de rede mag onze kennis volstrekt niet een „rhapsodie, maar moet zij een systeem uitmaken. Ik versta echter „onder een systeem de eenheid van de veelvoudige kennis onder één „idee. Deze is het rede-begrip van den vorm des geheels in zooverre „daardoor de omvang van het veelvoudige zoowel als de plaats der „deelen ten opzichte van elkaar, a priori bepaald wordt. Het weten„schappelijk rede-begrip bevat alzoo het doel en den vorm des geheels, „die congruent zijn. De eenheid van het doel, waarop alle deelen

Daardoor is de filosofie van KANT een stelsel, dat haast geen stelsel meer is en in ieder geval geen stelsel meer toelaat. Men heeft zich na KANT dan dikwijls trachten te rechtvaardigen door een stelsel als hypothese voor te stellen. Een hypothese is echter een poging om het, als verschijnende werkelijkheid betrekkelijk bekende, te verklaren door niet-verschijnende en volstrekt-onkenbare onwerkelijkheid. Dergelijke verklaringspogingen, die, zij het dan slechts onderstellenderwijs, zeggen dat het betrekkelijk bekende niet is was het is, maar geheel iets anders is en wel zeer bepaald iets volstrekt-onbekends — een onbewuste zelfweerspreking — maken ons niet veel wijzer. Het betrekkelijk bekende wordt slechts beter bekend, indien het wordt gekend in zijn verhouding tot andere bekendheden.

De veelheid der elkaar tegensprekende stelsels, die het gewoon gezond-verstand gereede aanleiding geven

---

„betrokken zijn en waarmede zij ook op elkander betrokken zijn, „maakt, dat geen deel bij de kennis van de andere deelen gemist kan „worden"...... „Het geheel is alzoo *geleed* en niet *samengeraapt;* het „kan wel innerlijk doch niet uiterlijk groeien, evenals een dierlijk „lichaam welks wasdom geen nieuw lid toevoegt, doch zonder ver„andering der verhoudingen ieder lid tot zijn doel sterker en geschikter „maakt. De idee heeft tot haar uitvoering een schema noodig, d.i. „een a priori uit het principe van het doel bepaalde veeleenigheid „en ordening der deelen".

KANT onderscheidt dan een technisch schema, dat niet naar een idee doch slechts empirisch en naar het toevallig gebruik rangschikt en slechts technische eenheid geeft, van het redelijk schema, dat uit het principe van zuivere rede ordenend architectonische eenheid geeft, om dan even verder te zeggen: „de filosofie van de zuivere rede is „nu óf propadeuse (vooroefening)...... en heet kritiek, of ten tweede „het systeem van de zuivere rede, die volledige (ware zoowel als schijn„bare) filosofische kennis uit zuivere rede in systematische samenhang „ordent, en heet metaphysica; ofschoon deze naam ook aan de geheele „zuivere filosofie met inbegrip van de kritiek kan gegeven worden „om tezamen te vatten, zoowel het onderzoek van al hetgeen ooit „apriori gekend kan worden, als ook de ontvouwing van datgeen wat „een systeem van zuivere filosofische kennis van deze soort uitmaakt „doch onderscheiden is zoowel van het empirisch als van het mathe„matisch gebruik van de rede".

om te denken, dat de filosofen, waarvan geen twee het met elkaar eens zijn, er blijkbaar allen niets van weten, die veelheid der elkaar tegensprekende stelsels moet toch ook wel iets te denken geven. Die veelheid van tegenstrijdige stelsels doet zien, hoe de menschelijke geest, in verschillende menschen werkend, tot zeer verschillende en elkaar tegensprekende uitkomsten voert. Die veelheid van stelsels geeft echter nog meer te bedenken. De aanhanger van een stelsel toch verwerpt de andere stelsels, omdat hij van die andere stelsels de plaats ziet, waar de zaak niet klopt, de plaats waar een tegenstrijdigheid is. Merkwaardig en toch zeker wel veelzeggend is het, dat de aanhangers dier andere stelsels, nu allen de tegenstrijdigheid in het stelsel van dien eersten denker zien. De feitelijke toestand is dus deze: ieder stelsel-aanhanger begeert een stelsel, dat als een bus sluit, d.w.z. een stelsel, dat zonder tegenstrijdigheid de in de ervaring opgemerkte doch schijn geachte tegenstrijdigheid wegredeneert; ieder stelsel-aanhanger meent dat in eigen stelsel gevonden te hebben; ieder stelsel-aanhanger ziet van alle andere stelsels de plaats waar de tegenstrijdigheid slechts weggedoezeld is, zooals de anderen zoo een plaats in zijn stelsel zien, doch ziet de tegenstrijdigheid in eigen-stelsel niet. Men zegt nu: dit alles geldt ook van het stelsel van HEGEL: ook HEGEL weerspreekt alle andere stelsels en wordt zelf wederom door de andere stelselaars weersproken. Dit is inderdaad de overeenkomst. Er is echter een buitengewoon belangrijk verschil. Het zoogenaamde „stelsel'' van HEGEL poogt niet de tegenstrijdigheid (de zelfweerstreving) van de ervaren werkelijkheid weg te redeneeren, doch veeleer die zelfweerstreving overal als het wezen der werkelijkheid te accentueeren. Dit zoogenaamde „stelsel'' van HEGEL verbloemt ook niet de tegenstrijdigheid (de zelfweerspreking), die het niet alleen in eigen „stelsel'' even bewust ziet als in andere stelsels, doch die het in eigen „stelsel'' overal zeerbewust op den voorgrond plaatst, als het principe, als

het wezen van het denken, dat steeds denken van eenheid van tegendeelen is (althans wanneer het zinrijker wil spreken dan de vader die zijn zoon op de vraag, wat is turf, ten antwoord gaf : maar hoe, weet je niet wat turf is, wel — turf is turf.

Is het iemand eenmaal duidelijk, dat logisch denken niets anders is dan identiteit denken van het differente, dat het in plaats van geen tegenstrijdigheid te kunnen denken, niets anders dan tegenstrijdigheid kan denken, dan ziet men in de stelsels niets dan hopelooze pogingen van het verstand om uit zijn verlegenheid te geraken. Beseft men echter niet, dat ons denken zich *steeds*, bewust of onbewust, in tegenstrijdigheden beweegt, dan klinkt de leer van zuivere rede als wartaal en schijnen HEGEL en BOLLAND gelijkelijk behebt met een maniacale en bovendien besmettelijke neiging om tastbaren onzin uit te kramen.

BOLLAND is geen navolger van HEGEL, doch heeft, door KANT begrepen hebbende, dat zuivere rede van het een of ander *achter* de werkelijkheid (noumenon) volstrekt niets denken of zeggen kan, omdat onze denkvormen of kategorieën, waarmede en waarin wij denken voor een noumenon niet gelden, — en door HEGEL verlost zijnde van de verlegenheid van het verstand, dat om een „widerspruchlose" kennis van de widerspruchvolle werkelijkheid te verkrijgen steeds genoodzaakt is, zelfs tegen beter weten in en dan dan hypothetisch, een „widerspruchlose" eigen-bedachte onwerkelijkheid in de plaats van de ervaren „widerspruchvolle" werkelijkheid onder te schuiven, BOLLAND heeft, zooals ieder op de hoogte van zijn tijd zijnd denker na HEGEL verplicht is, niet door de werkelijkheid heen naar iets anders daarachter gezocht, doch *in* de werkelijkheid naar begrip van de werkelijkheid gezocht ; — geen eigen stelseltje bedacht, doch de werkelijkheid doordacht ; — de werkelijkheid, niet abstract gedacht, doch de concreete werkelijkheid, zooals wij die in het werkelijke leven ervaren. Zoo heeft deze filosofie uitsluitend met de ervaring te doen, waar-

mede dan niet uitsluitend de zintuigelijke ervaring, doch de volledige ervaring van het menschelijk leven bedoeld is. Daardoor wordt deze filosofie eerst met recht ervarings-filosofie en daardoor, t.o.v. de stelsels, die als uiterst theoretisch geheel buiten het leven staan ook de practische filosofie. Wel wordt deze filosofie niet zelf levenskunst, op de wijze der ethische wijsheid doch zij is de eenige doelmatige voorbereiding tot de wellevenskunst. Als stelselmatige levenswijsheid leert zij : geven en nemen, leven en laten leven, leert zij verstaan, dat iedere medaille haar keerzijde heeft en dat het volledig-bevredigende het volstrekt volledig-onbevredigende is, dat als verveling de ergste der nooden : behoefte aan behoefte schept. Zij leert verstaan, dat wij geen behoefte aan het bevredigende hebben, doch dat wij behoefte hebben aan doorloopende bevrediging en dus aan blijvend niet-bevredigend-zijn. Wij vinden slechts rust in durende beweging.

Als waarlijk empirist in de volledige beteekenis van het woord bij het ervarene blijvend, is hij in zooverre daar ook weer niet bij gebleven, door de ons in de ervaring rhapsodisch gegeven werkelijkheid uitermate stelselmatig te ontleden (uit een te denken) en daarna onder één gezichtspunt, het gezichtspunt van zuivere rede, te ordenen tot een in organische samenhang geleed geheel, waarbij ieder der deelen in begrijpelijke verhouding tot het geheel en tot alle andere deelen wordt gebracht. Dit is juist hetgeen, dat Kant schetsmatig heeft aangegeven als de noodzakelijke aanvulling zijner kritiek onder de benaming van „System der reinen Vernunft" en juist hetgeen Hegel uitvoerig in zijne werken heeft gedaan, echter op zoodanige wijze, dat wellicht omwerking hier en daar, doch zeker zuiverder zegging op sommige plaatsen, duidelijker zegging op verscheidene plaatsen en uitvoeriger, meer gedetailleerde uitwerking van zeer groote gedeelten niet alleen gewenscht, doch ook dringend noodig is te achten, hetgeen niets afdoet aan de erkenning van de inderdaad bewonderenswaardige

genialiteit, waarmede HEGEL het systeem van zuivere rede in zeer gave gestalte heeft gegoten. BOLLAND is vrijwel de eerste ernstige werker geweest aan de inderdaad niet geringe taak, die HEGEL ons te doen overgelaten heeft. Want op de geweldige spanning van den geest, die in KANT en HEGEL belichaamd was, is een even geweldige inzinking gevolgd, waarbij de filosofie niet kwijnde, doch afgeschaft werd, om onder de benaming van filosofie nog slechts een geschiedenis der filosofie als een geschiedenis van menschelijke dwaling op te disschen, een volslagen inzinking, waaruit eerst BOLLAND de filosofie en daarmede dus de Westersche beschaving heeft opgeheven.

BOLLAND moest daarbij noodzakelijk gedeelten herzeggen van hetgeen HEGEL gezegd heeft. Doch als twee hetzelfde zeggen, dan is het nog niet hetzelfde. Men behoeft slechts weinig in de werken van beiden gelezen te hebben, om te zien hoe volstrekt verschillend deze twee hetzelfde, dikwijls met nagenoeg dezelfde woorden hebben gezegd. In de werken van deze beiden spreekt overal zeer sterk het volslagen verschillend temperament.

HEGEL en de filosofie zijn gelijk gestemd. HEGEL laat haast voortdurend de zuivere rede, kalm en koel en toch ook weer kort en krachtig en in deze uiterste bondigheid dikwijls uiterst duister, zelf aan het woord. Met de onaandoenlijkheid van de waarheid zelf, schijnt het hem volslagen onverschillig of hij wordt begrepen of niet wordt begrepen. Hij spreekt zelf slechts zeer weinig tusschen de begrips-ontvouwing door. Zijn werken zijn daardoor de ordelijkheid zelf en haast pijnlijk systematisch.

Hoe geheel anders BOLLAND. BOLLAND is niet slechts de wijsgeer, die slechts spreekt voor hen die verstaan. Laat hij echter den wijsgeer gaan, dan vloeit de taal als een machtige stroom, even vloeiend als bij den dichter en even zuiver het begrepene verklankend als de dichtertaal het gevoelde verklankt. Maar hij is tevens door en door leermeester, die wil leeren verstaan. Zoo ver-

andert hij soms op eens van den filosoof in den leermeester. Al de vurigheid van zijn temperament, al zijn pedagogische tact, alle middelen zijner welsprekendheid spant hij in tot het uiterste om toch slechts te doen begrijpen. Zoo laat hij de rede niet rustig voor zich spreken, doch spreekt er zelf voortdurend tusschen in. Hij zegt het en herzegt het, zegt het zus en zegt het zoo, zegt het nog eens anders en komt er later nog eens op terug, opdat het toch tot den geest der hoorders of lezers zal mogen doordringen. Hij licht het gezegde toe met een kwinkslag, met een mop, dan ineens met een ernstig woord, met diep en warm gevoel.

Dan zijn kritiek op de ondoordachtheden van het verstand, in wetenschap, in godsdienst, in de theosofie, in de sociale en politieke stroomingen. HEGEL doet dat zoo kalm en fijn, dat men er haast overheen leest, en toch voor den verstaander zeer fel en raak. Hoe geheel anders BOLLAND. 't Begint al met de smalende toon, waarmede hij de ondoordachtheid aanhaalt, zelfs de ondoordachte vraag, die men zich in zuivere rede niet meer stelt. Dan windt hij zich op, laat de bespottelijkheid van de ondoordachtheid in het licht van zuivere rede zien, bespot de hegelloosheid zijner collega's, om daarna, gemoedelijk, de wetenschappelijke prestaties dier collega's te waardeeren en oprechtelijk het wetenschappelijk genie te huldigen. Dan plotseling maakt hij zich boos, geweldig boos, omdat die geleerden het vertikken bij hem in de leerzaal van zuivere rede te komen om wijs te worden.

Dat vurige temperament en die hartstochtelijke liefde voor de waarheid, die onredelijkheid van gemoed, zijn tegelijk zijn kracht en zijn zwakheid ; zij verheffen zijn filosofie even hoog boven die van HEGEL als zij zijn filosofie daaronder doen zakken. De zaak-zelf baat hij er evenzeer mee als hij die er door schaadt. Zijn toewijding om te doen begrijpen, dient de zaak. Zijn onredelijke boosheid over het niet-begrijpen, zijn geringschattende toon over hen die niet begrijpen, zijn kleinzielige

behoefte om zijn genie erkend en gehuldigd te zien schaden de zaak van zuivere rede. Juist bij de filosofie van zuivere rede, die toch reeds onvermijdelijk bij buitenstaanders den indruk van verwaandheid moet geven, omdat zij zich niet als *één* stelsel doch als *het* stelsel moet laten gelden, omdat zij zich niet kan voordoen als een poging om eens, in nevelige toekomst, tot waarheid te geraken doch zich rechtzinnig als de waarheid moet geven, juist bij deze filosofie is het zaak ook de billijkheid van zuivere rede te laten gelden.

HEGELS werken zijn in hun geheel filosofischer, systematischer en zuiverder, doch ook duisterder. De vorm heeft de ordelijkheid doch daardoor ook veelal de dorheid eener wetenschap. BOLLANDS werken zijn niet zoo streng stelselmatig. Zij werken verscheidene stukken van „*het*" stelsel uitvoeriger uit. Op verscheidene plaatsen munten ze uit door de groote duidelijkheid, dienstig en ook noodig om het begrip bij anderen te ontwikkelen. Naar den vorm doen zij niet denken aan de dorheid eener wetenschap, doch veeleer aan de bezieling eener kunst.

In HEGELS werken voelt men uitsluitend den wijsgeer ; in die van BOLLAND ook den mensch, in zijn grootheid en in zijn kleinheid. In de werken van BOLLAND spreekt sterk de tegenstrijdigheid van den redelijken geest en het onredelijk gemoed. Die onredelijkheid van zijn gemoed komt uit aan de dikwijls zeer stellig pessimistischen toon („die de waarheid leert begrijpen, krijgt er genoeg van"). Nu is er in zuivere rede zeker geen plaats voor het hoopvol optimisme van idealisten, die droomen van werkelijkheid van geluk zonder leed, — elders of later. Evenmin laat zuivere rede plaats voor een oppervlakkige loochening van het nameloos wee der werkelijkheid. Zuivere rede is geen optimisme — doch zuivere rede is volstrekt even weinig pessimisme. Wanneer men begrijpt, dat het geluk evenzeer noodzakelijk het leed vooronderstelt als het leed het geluk, dat gelukzaligheid en rampzaligheid de elkaar behoevende tegendeelen zijn, evenals liefde en haat, dat de adel der naastenliefde

daarin ligt, dat zij overwonnen naasten-haat is, wanneer men aldus de ongewenschtheid beseft van het hetgeen optimisme wenscht, dan is pessimisme juist even dwaas als optimisme. Zuivere rede wijst het gewone optimisme af en is daardoor betrekkelijk pessimist. Doch dat betrekkelijk pessimisme is absoluut optimisme, dat in zijn volstrekte berusting heel wat optimistischer is dan het alledaagsch optimisme der idealisten. Wij missen bij BOLLAND deze absolute troost van zuivere rede, die HEGEL op zoo menige plaats [1]) in de taal van zuivere rede even verheven heeft uitgedrukt als de taal der godsdienst dien troost uitspreekt in „De Heer regeert en niemand meer".

BOLLAND heeft voor den uitbouw van het systeem van zuivere rede ontzaglijk veel en grootsch werk verricht. Doch ook *hij* heeft degenen die na hem komen nog een reuzentaak in Hegelischen geest nagelaten. Hij heeft heel veel gedaan voor een voorscholing van den geest, als voorbereiding tot de encyclopedische leer van zuivere rede. De redeleer of logica heeft hij in zijn uitstekend Collegium Logicum (dat noodzakelijk herdrukt behoort te worden) belangrijk verduidelijkt. De natuurleer heeft hij in een gestadige ingespannen arbeid van herhaalde uitbreiding en verbetering opnieuw, in nieuwe gestalte en aansluitend op de hedendaagsche wetenschap gegeven. Dat in deze natuurleer de kategorieën der meetkunde, der mechanica en der elasticiteits- en vastheidsleer, de overgang van de mechanica tot de physica niet breeder zijn uitgewerkt mag zeker BOLLAND niet verweten worden wiens geest nu juist niet wiskundig is georiënteerd, doch laat nog een ruim arbeidsveld over voor een wel wiskundig georienteerd hegelaar.

Veeleer verdient BOLLAND bewondering, voor de geweldige arbeidskracht en de taaie volharding waarmede hij de hedendaagsche natuurkundige litteratuur

1) Encycl. § 209 zus., § 212 zus., § 234 zus., § 235; Philosofie der Geschichte, beide laatste alinea's.

heeft moeten doorwerken om de noodige stof voor zijn logische ordening te verkrijgen. Op het gebied van den leer van den geest heeft BOLLAND zeer veel belangwekkends geschreven. Doch het is fragmentarisch en hoewel grootendeels verzameld en in volgorde van de geestesleer in zijn „Zuivere Rede en haar werkelijkheid'' gerangschikt, toch niet encyclopedisch behandeld in den zin van de derde hoofdafdeeling van een Hegelische Encyclopedie. Bedenken wij nu verder, dat HEGEL niet den tijd gehad heeft zijn Encyclopedie met zich gelijk blijvende uitvoerigheid te voltooien en dat vooral het laatste gedeelte van de geestesleer daardoor zeer schematisch is behandeld, dan blijkt ook hier voor een Hegelisch filosoof nog een zeer uitgebreid gebied van algemeen-filosofische arbeid. Natuurlijk zal er steeds nog een onbeperkte gelegenheid over blijven voor Hegelische detailstudies.

Bij den dood van BOLLAND dringt zich de vraag naar voren, of aan dezen uitbouw van het systeem van zuivere rede zal worden voortgegaan. BOLLAND was in dit opzicht niet sceptisch, doch beantwoordde de vraag zeer stellig ontkennend. Doch ook in dit oordeel sprak wellicht zijn kleinzieligheid mede. Als wijsgeer zeer goed beseffend, dat ook zijn werk en verbetering en aanvulling behoefde, kon hij als mensch noch kritiek op zijn werk verdragen, noch oorspronkelijke en zelfstandige arbeid aan *het* systeem waardeeren. Wel is er niet veel oorspronkelijk werk in dezen geest gepubliceerd, doch dit weinige wettigt toch zeker wel het vermoeden, dat er aanleg tot oorspronkelijk voort arbeiden aan het systeem van zuivere rede aanwezig is. Met oorspronkelijk bedoel ik hier geheel vrij van den machtigen persoonlijken invloed en persoonlijke vooroordeelen van BOLLAND en derhalve niet Bollandist in engeren zin. Met voortarbeiden aan het systeem van zuivere rede bedoel ik niet zoozeer uitsluitend encyclopedisch geordende overdenkingen, doch alle denk-arbeid, die uit het begrip van de eenheid van tegendeelen meer of helderder licht werpt op de veeleenige

en in zijne volstrekte eenheid toch zoo ontzettend rijkgelede werkelijkheid, en die, — zonder een der vele categorieën die ieder de geheele werkelijkheid zoozeer doortrekken, dat zij alle als een monistisch beginsel der werkelijkheid kunnen dienen, bij uitsluiting tot het ware wezen der werkelijkheid te proclameeren — de vele zijden der veelzijdige werkelijkheid in hunne onderlinge verhouding leert begrijpen.

# DE GELDING VAN HET BEGRIP

DOOR

Dr. J. D. BIERENS DE HAAN.

## I.

Het vraagstuk aangaande de gelding des begrips bestaat niet voor een dogmatische wijsbegeerte — zoo deze een *wijsbegeerte* ware! Een dogmatische wijsbegeerte met een dogmatische Kenleer leeft op deze grondgedachte, dat de werkelijkheid een wereld is in tegenoverstelling aan alle denken en dat het denken de taak heeft deze buitenlandsche wereld af te beelden. Bewustzijns-transcendent zoo is het bestaande: laat dus het bewustzijn in zijn denken en in de door het denken gevormde begrippen dit transcendente afbeelden voorzoover het mogelijk is.

Wanneer dit standpunt dogmatisch heet, is het toch niet per se naief dogmatisch. Het is wel kentheoretisch realisme, dat zich daarin aanmeldt, maar behoeft nog niet een naief realisme te wezen, omdat de overweging van het kentheoretisch vraagstuk daarin kan zijn opgenomen. Maar er moet toch steeds een sprong in het duister gedaan zijn, om het realistisch standpunt te bereiken. Zonder dezen verkrijgt men het niet. De sprong bestaat hierin, dat men over de noodwendige *subjektiviteit*

van het kenvermogen heen springt, in plaats van juist deze subjektiviteit te verdiepen en aldus tot een gelding van het denken te besluiten.

De realistische kenleer sluit zich aan bij het naieve bewustzijn, op dezelfde wijze als de dogmatische theologie zich bij de naieve godsdienst van den gedachtelooze aansluit en de religieuze instinkten, in plaats van ze te louteren, in hun primitief wezen met dogmatische begrippen ondersteunt, zoodat intellekt en instinkt elkaar de hand reiken.

Voor een kritische wijsbegeerte nu, en evenzoo voor een redelijk idealisme, dat in zijn metafysischen opbouw de kritische gedachte ten einde denkt en tot metafysika verdiept — voor een idealistische wijsbegeerte is dit dogmatisch realisme op alle manier afwijsbaar.

Dat werkelijkheid de tegenovergestelde is van het denken, is de overtuiging van elk „realistisch'' gemoed. Deze overtuiging is in wezen naief en onwijsgeerig. De kenleer, die haar ondersteunt, moge op zichzelf gerekend, juist omdat ze kenleer is en het vraagstuk der kennis gesteld heeft — wat de naieviteit opheft — niet naief zijn : de overtuiging aan welke zij dienst bewijst is het wel. Zij is die onwijsgeerigheid waartegen juist het wijsgeerige denken zijn rede van bestaan heeft en zijn plicht van polemiek. Alle wijsgeerigheid en wijsgeerige geest heeft alleen gebloeid doordat zij het denken in de werkelijkheid verlegde, de werkelijkheid denkbaar achtte en van de natuur des denkens maakte, waarbij dus de werkelijkheid uit het denken, niet het denken als afbeelding der werkelijkheid begrepen wordt; en van Heraklitus tot Hegel heeft de wijsgeerige geest niets beoogd dan dit groote inzicht op onderscheiden manieren te verkondigen: de principieele eenswezendheid van werkelijkheid en denken. De sceptiek, Albert Lange's Neo-Kantiaansch ken-empirisme en de transcendentale subjektiviteitsleer, die bij kenleer blijft met een aanhangsel van waarden-theorie— zij zijn een halve wijsgeerigheid, vergeleken bij de groote wijsgeerige traditie,

die in alle tijden van stijgend denken den toon der bezinning aangeeft.

Een moderne wijsgeerigheid kan dus niet anders (en hierin gaan Neo-Kantiaansche transcendentale methode en redelijk idealisme samen) dan zoo principieel mogelijk elk dogmatisme weerstaan. De werkelijkheid te beschouwen als een op zichzelf staand geheel in tegenoverstelling aan het denken is de onwijsgeerigheid zelve. De waarheid van het denken te stellen in een afbeelding of afspiegeling van de werkelijkheid, gaat niet aan. — Maar met deze afwijzing is geboren de vraag naar de *gelding* des begrips. Waarin ligt het dat een begrip, zoo het niet afbeelding der werkelijk is, toch gelding heeft? Waarin ligt de gelding des begrips?

## II.

Om te verstaan hoezeer biologische en psychologische kenleeren in beantwoording dezer vraag te kort schieten is noodig dat wij bij het begrip der gelding onze aandacht bepalen aleer wij over de gelding van het begrip handelen.

Het begrip, gelijk het geheele denken, is eenerzijds feit, verschijnsel; feit uit het psychisch verloop des levens. Gevoelens, begeerten, strevingen zijn psychische verschijnselen en worden als zoodanig psychologisch onderzocht. Ook begrippen kunnen onder dezen gezichtshoek beschouwd worden. Zij hebben dan een bestaan; zij existeeren in het feitenverloop van het zielsleven, evenals waarnemingen en indrukken die ons overkomen. Hume heeft het denken onder dezen gezichtshoek beschouwd en de begrippen afgeleid uit psychologische wetten van gedachteleven. Associatie van voorstellingen; versmelting van bijzondere voorstellingen tot algemeene (soortbegrippen) door gelijkenis; opéénvolging van voorstellingen, die door herhaling en dus door een psychische gewoonte tot vaste formaties komt (oorzaak-begrip) — zoo draagt zich het denken toe. Het is een existeeren van voorstellingen in den geschiedloop der psyche.

Begrippen bestaan; zij hebben een *zijn*, evenals gevoelens, begeerten, strevingen.

In onderscheiding van dit „zijn" der begrippen als psychische feiten, wordt hun *gelden* gedacht. Gelding is het meerdere dat de begrippen hebben, bij het zijn vergeleken, en datgene waarom zij niet slechts zijn, maar zin hebben. Het begrip heeft *zin*: het bloote zijn zou dezen zin niet geven. Als bloot-psychisch zijnde, zijn de begrippen zinloos. Bloote feitelijkheden zonder meer. De dwaling is dan even zinrijk, d.i. even zinloos als de waarheid, en de waarheid even zinloos als de dwaling, omdat de tegenstelling van waarheid en dwaling, waar begrip en onwaarheid niet gesteld kan worden. Een pijngevoel is niet meer of minder waar dan een lustgevoel. Het is even feitelijk, en daarmee uit.

Wanneer wij aan gevoelens, verlangens, strevingen een zin toekennen is dit bij overdracht uit het begrip, dat zin heeft en zijn zin over het leven met zijn gevoelens uitspreidt. En de zin van het begrip is aan zijn gelding ontleend.

Gelding is dus datgene waarin het begrip meerder is dan zijnde, en waarin het verschilt van alleen-maar te existeeren. Het existeeren nu bestaat in de *bijzonderheid* en zoo zal het gelden in de *algemeenheid* bestaan.

Elk begrip als zijnde is een bizonderheid; het is het bizondere oogenblik van zijn gedacht worden. Het godsbegrip bijv. existeert op het oogenblik van zijn gedacht-worden en op dat oogenblik is het een bizonderheid, een enkelfeit van mijn denken, evenzeer een enkelfeit als deze boom voor mijn oogen een enkelfeit is in de door mij voorgestelde natuurwereld, en de nu waargenomen omval van een blokkentoren een enkelfeit is in de voorgestelde wereld der gebeurtenissen. Of naar zijn *inhoud* het godsbegrip het algemeene denkt brengt geen verandering in deze waarheid dat als bloot existeerend psychisch feit het begrip een bizonderheid is in het zieleleven. In tegenstelling met dit bizonder-zijn ligt de *gelding* van het begrip. Voor HUME, die geen andere

waarde aan de begrippen toekent, dan dat ze psychische feiten zouden zijn, bestaat dan ook geen gelding der kennis. De begrippen zijn en zijn ontstaan, maar ze beduiden niets. Met het denken wordt geen werkelijkheid overdacht ; de begrippen hebben geen gelding die boven hun bloote existentie zou uitreiken. Aldus zijn meening. Daarmee is dan ook alle kennis opgegeven en heeft het geen zin over de kennis te schrijven ; want wie over de kennis schrijft wil haar kennen en wanneer hij de onmogelijkheid van het kennen betoogt doet hij alsof het bij uitzondering wel mogelijk ware een kennis te hebben van het kenvermogen. Evenals bij alle sceptieken, die in plaats van zwijgen hun leer bezitten, toelichten en bewijzen, is ook HUME's psychologisme een weerlegging van zichzelf — waarbij dan blijkt dat aan de begrippen wel een andere waarde moet toegekend worden, dan die van te *existeeren als bizonderheid* in het verloop der psychische gebeurtenissen.

Toch ligt ook niet in de algemeenheid van zijn inhoud de gelding van het begrip. De algemeenheid van zijn inhoud is wat het begrip onderscheidt van de zinnelijke voorstelling die het enkelvoorwerp en enkelvoorval tot inhoud heeft, terwijl het begrip uit het enkelvoorwerp en enkelvoorval dat punt heft, waarin het met een groep van voorwerpen en voorvallen op één plan staat. De algemeenheid is een eenheid in het vele ; zij is een verbinding van kenmerken, die als algemeene wet kan gelden voor een geheele groep van voorstelbare voorwerpen en voorvallen : het begrip ,,roofdier'' bijv. is zulke algemeenheid.

Maar deze algemeenheid is het begrip zelf, en is dus niet dit bepaalde opzicht des begrips dat het gelding heeft. Wanneer de gelding des begrips lag in zijn manifesten inhoud zonder meer, zou dit beteekenen dat een begrip, welk ook, waarheid bezat op zichzelf ; dat het zijn gelding had reeds hierom dat het een begrip is. Het begrip der gelding zelve ware daarmee vernietigd, evenzeer als bij de psychologistische theorie, volgens welke

het begrip geen hoogere rechten kan aantoonen dan der psychische feitelijkheid. Immers wanneer men zegt : in de algemeenheid des begrips zelve ligt zijn waarheid, dan moet elk begrip voor waar gelden. Indien elk begrip waar is, d.w.z. elke theorie aannemelijk, daar zij immers een algemeenheid inhoudt, dan is er van waarheid en gelding evenmin sprake als wanneer geen theorie voor waar geldt, aangezien elke niet meer bezit dan een feitelijk recht. PROTAGORAS' leer dat elke meening waar is, en GORGIAS' uitspraak dat er geen waarheid bestaat, dekken elkaar, welke overeenkomst van schijnbaar tegengestelde uitspraken ook voor het geldingsbegrip opgaat.

## III.

Met het vraagstuk der gelding van het begrip zijn wij dus nog niet verder. Wij opperen hier terloops dat de term „begrip" dien wij aanwenden, niet in formeel logischen zin bedoeld is, in bepaalde onderscheiding van de termen „oordeel" en „sluitrede", daar hij het denken betreft naar zijn werkzaamheid in het algemeen. Een begrip heeft zijn definitie in een logisch oordeel, zoodat het begrip en het oordeel hetzelfde zijn in onderscheiden vorm. Het oordeel kan als besluit zijner daarin veronderstelde praemissen beschouwd worden, en heeft dus de sluitrede in zich. Zoo is het begrip fixeerpunt in de beweging des denkens en beteekent het deze beweging in zijn geheel.

De gelding, zoo bleek ons dan, is aan het begrip niet dit opzicht dat het als denktoestand een psychisch verschijnsel is, noch ook het andere, dat het de algemeenheid tot zijn inhoud heeft. M.a.w. noch in het psychologisch, noch in het logisch opzicht des begrips ligt zijn gelding. Waarin dan ?

In het eenig overblijvende gezichtspunt : het *metafysische*. Maar om niet misverstaan te worden is scherpe bepaling noodig van wat wij hieronder begrijpen.

Het *zijn* des begrips bleek ons aanvankelijk in niets

anders te bestaan dan in het psychologisch verschijnsel van zijn gedacht-worden in de ziel. Dit „zijn" is het zijn als bizonderheid, het empirisch existeeren. De *algemeenheid* erkenden wij als inhoud van het begrip in tegenoverstelling aan de bizonderheid van het genoemde zijn. Terwijl het denkverschijnsel empirisch-*reëel* is, is de denk-inhoud *ideëel;* hij is het denken in het andere opzicht dan juist in dat zijner empirische existentie. Het onderscheid van plan, tusschen dit reëele en dit ideëele bestaande, is als tusschen den oranjeappel die voor mij ligt, en dien welken ik in gedachten heb.

Daar nu de geldigheid des begrips op geen der beide opzichten des begrips berust, moet een derde opzicht mogelijk zijn, dat in niets dan in de eenheid der beide bestaat, en waarbij dus de *algemeenheid* niet is begrips-*inhoud*, en het *zijn* niet is genomen als empirisch verschijnsel. Het zijn als algemeenheid, de algemeenheid als werkelijkheid: dit is het metafysisch opzicht des begrips en daarin ligt dan het opzicht waaraan het begrip zijn logische geldigheid ontleent.

Het „zijn der algemeenheid" te erkennen is een *ontologische* erkenning. Zij is als zoodanig niet een logische, in den strikten zin van dit begrip, maar een erkenning, die in het logische denken is *voor-ondersteld* en zonder welke het logische denken geen zin heeft; niet een immanent-logische erkenning op de manier waarop de algemeenheid van den inhoud des begrips wordt erkend. Ontologie is metafysika; zoo is met deze erkenning van het zijn der algemeenheid het algemeene metafysisch gesteld als de werkelijkheid zelve n.l. het *zijn der algemeenheid* is grond-voor-onderstelling van het denken: dat punt waarin het denken zijn volstrekten oorsprong, d.i. zijn oer-eenheid heeft, en waarin dus de twee tegengestelde opzichten des denkens vereenigd zijn, deze: dat het denken een zijn is en algemeenheid inhoudt. Het zijn der Algemeenheid is beginsel van denken en van zijn te gelijk. Het is eenheid van denken en werkelijkheid; het is het denken áls werkelijkheid: de Idee.

De Idee is Beginsel dat aan de ervaarbare werkelijkheid ten grondslag ligt en tegelijk beginsel onzes denkens is. Met deze uitspraak begaan wij niet de fout onzen denkbaren bewustzijnsinhoud te hypostaseeren tot werkelijkheid buiten het bewustzijn. Maar wij erkennen de eenheid, die aan de tegenstelling van het bizonder-zijn in de objektiviteit en algemeenheid-zijn in het denken ten grondslag ligt en vinden deze in het denken als algemeenheid, de Idee: het denken in volstrekten zin des begrips. De Idee is grond des denkens en dus grond zoowel hiervan dat het algemeene onzen denkinhoud uitmaakt, als ook van het empirisch feit des denkens, het denken in zijn aktualiteit (en daarmee van alle empirische existentie, waarmee het aktueele denken samenhangt). De Zijnde Algemeenheid der Idee is het *Supra-individueele Subjekt* van ons denken. Daarin dus ligt het beginsel der gelding.

Wie Supra-individueel subjekt zegt leert metafysika. Zoodra het denken als supra-individueel subjekt opgevat is, is het metafysisch begrepen. Het denken in volstrekten zin des begrips en dat dus niet een objekt tegenover zich heeft, waarvan het afhankelijk is, en niet in afspiegeling eener werkelijkheid buiten zich zijn taak vindt — het denken in den volstrekten zin des begrips is niet empirisch feit. Het komt in geen ervaarbare wereld, in geen existeerende ziel, voor, maar is de vooronderstelde aller ervaarbare werkelijkheid, waarin de werkelijkheid evenzeer als het feitelijke denken haar wortel heeft. Het is ὄντως ὄν. Deze metafysische erkenning is zoozeer geeischt door den menschelijken logos, dat deze slechts op voorwaarde dezer erkenning een zinrijken arbeid voorheeft.

Tegelijk daarmee echter zie men in, dat zij niet inhoudt eenige *hypostase*. De vóór-Kantische metafysika hypostaseerde, verzaaklijkte, verobjektiveerde een begrip, zooals het begrip van eenheid of dat van substantie of van wil. Maar het tekort dezer oude metafysika kan niet op de rekening der nieuwe idealistische metafysika

geboekt, die zich daarvan even onschuldig weet als het metafysika-afwerende Neo-Kantianisme [1]). En nochtans is zij: metafysika.

Het denken als supra-individueel subjekt, de Idee, is Wereldrede. Zij is het subjekt in volstrekten zin des begrips, en dat dus het ob ekt, de objektswereld niet tegenover zich heeft, maar insluit en voortbrengt uit zichzelf. Het menschelijk denken heeft in de Idee zijn grond en is daarvan de individuatie tot persoonlijke subjektiviteit. Daar dus het denken in de Idee gegrond is heeft het *geldigheid*.

De geldigheid des begrips ligt dus in niets anders dan in dit grond-hebben in de Idee, d.i. in de zuivere Algemeenheid van het supra-individueele Subjekt als voor-onderstelde in het individueel-persoonlijke denken. De Logos zelf is in den menschelijken logos immanent.

De Idee *is*, maar dit *zijn* is niet het bizonder-zijn der bepaalde objekts-wereld. De Idee is het *Algemeene*, maar dit algemeene is niet de begrips-inhoud die uit de akte des denkens volgt als resultaat. De Idee is het zijn der Algemeenheid, die zich in de wereld uitdrukt en verwerkelijkt in den vorm der onderlinge betrokkenheid van het kennend subjekt op het gekende objekt. Bezat het menschelijk denken dezen ideëelen grond niet, dan zou het niet anders zijn dan subjektieve zielstoestand en dus alle geldigheid en aanspraak op waarheid ontberen; het ware een psychische funktie in denzelfden zin als ook het gevoelen een psychische funktie is en moest begrepen uit nuttigheidsoogpunt voor het leven — indien het dan nog zin had om iets te begrijpen hoe ook; want ook het begrijpen, waarmee wij het denken en zijn beteekenis begrepen, zou weer uit nuttigheidsoogpunt moeten verklaard worden. Maar dat wij hier naar verklaring vragen beteekent, dat de

---

1) Zie mijn „Wereldorde en Geestesleven" § 5 (nieuwe druk in bewerking).

redelijkheid van het verklaren op zichzelf berust en het laatste woord heeft, terwijl het nut of welke empirische gesteldheid ook slechts in tweede plaats in aanmerking komt — of heelemaal niet in aanmerking komt : want dit gezichtspunt heeft wel biologischen maar geen logischen zin.

Wij meenen dus de geldigheid des begrips volkomen te kunnen begrijpen uit metafysisch oogpunt — maar ook alleen uit dit. De twee andere oogpunten zijn het biologische, zoo even genoemd en het logicistische, dat de geldigheid afleidt uit den theoretischen aard des kennens zonder meer. Wij achten dat deze oogpunten het geldingsbegrip niet gronden ; en zullen dienaangaande onze opvatting verdedigen. De metafysische opvatting echter geeft wel een verklaring van de gelding des begrips, daar het uit het begrip, d.i. uit het menschelijk begripsdenken dát punt toelicht waaruit het denken zijn redelijkheid ontleent, en dat niet bij wijze van een metafysisch *toevoegsel* er bij gefantaseerd is, maar als logische vooronderstelling, zonder welke geen denken mogelijk is, te aanvaarden valt. Het denken, dat wij denken, denkt alle bepaaldheid, alle bizonderheid als zijn objekt, en denkt dus zichzelf als volstrekte Algemeenheid. Het denken als volstrekte algemeenheid is trans-empirisch feit ; het is metafysische werkelijkheid. Het *transcendentale* der voorwaarde (Vorbedingung) aller kennis-funktie, zoo het in volstrekten zin gedacht wordt is *ontologisch* gedacht, omdat het geen ,,Werkelijkheid'' meer tegenover zich heeft en dus zij eigen werkelijkheid is. Welke Neo-Kantiaan kan in deze metafysika nog eenige ongeoorloofde ,,hypostaseering'' vinden, tenzij uit de illogische hartstocht der anti-metafysische eenzijdigheid — een hartstocht die niet verheldert, maar verblindt ?

Wij zullen nu onze metafysische grondlegging van het geldigheidsbegrip moeten verdedigen door een kort verweer tegen biologische en logicistische theorie.

## IV.

De poging om zonder deze ontologie uit te komen heeft de moderne wijsbegeerte op deze twee wegen geleid. Over de biologische afleiding van het geldigheidsbegrip spraken wij reeds. Zij beschouwt het denken als een der manieren waarop het leven zich verwerkelijkt, een middel in de ten uitvoer legging van den levenswil. In het verlengde dezer kennisleer achterwaarts gezien, ligt de Schopenhauersche wilstheorie. Haar hoogste punt bereikt zij in NIETZSCHE en haar sterkste verdediging in VAIHINGERS Als-ob-theorie. Volgens deze beschouwing bestaat waarheid in die denkbeelden der menschelijke rede, welke op het huidig oogenblik door den levenswil geeischt zijn als middel tot de uitoefening zijner bedoelingen. Het begrip heeft gelding vanwege dezen achtergrond en naarmate het in de verwerkelijking des levens dienst bewijst. Daar het denken in zichzelf geen zin heeft, moet het dezen ontvangen van het leven; en zoo moet zijn waarheid ook in niets anders dan in zijn waarde voor het leven gelegen zijn. Het gelding hebben des begrips is een stempeling, welke de wil tot leven aan het begrip verleent wegens zijn dienstbaarheid. Het is uitermate gemakkelijk deze theorie te weerleggen. Haar beteekenis ligt dus niet in de onweerlegbaarheid; veeleer in de kritiek die zij op de logicistische opvatting uitoefent en in den nauwen band dien zij tusschen denken en leven legt. Alleenlijk legt zij in dit verband den nadruk verkeerd. Het denken aan het leven onderworpen vergeestelijkt het leven niet — zooals integendeel het leven dat onder gezichtspunt des denkens, sub specie aeternitatis geleefd wordt, van het denken zijn hoogere waarde heeft.

De tweede opvatting, de *logicistische* is een belangrijker tegenstander dan de eerste. Zij ziet in de gelding van het begrip de logiciteit zonder meer, een alleenmaar kentheoretische eigenschap, aan alle metafysische beteekenis, die het begrip zou mogen hebben, vreemd.

Dr. ALBERT LIEBERT, die echter in den laatsten tijd, volgens zijn persoonlijke verklaring de wending ter metafysika heeft medegemaakt, laat zich in zijn laatste werk (Das Problem der Geltung, 2de druk [1]), als vertegenwoordiger der logicistische opvatting kennen. Dat het standpunt der „zuivere logika" (reiner Logik) door hem niet als logicisme wordt aangeduid spreekt vanzelf. Het genoemde werk mag als een kapitale verschijning van het logicisme gelden, overzichtelijk, helder en principieel. Dat metafysika nog als hypostaseering van begrippen opgevat wordt teekent het logicistisch standpunt. Aan LIEBERTS werk ontleenen wij de bepaling van het standpunt inzake het geldingsbegrip.

„Im letzten Grunde ist jegliche Giltungssetzung, jegliche Geltungsbestimmung ein Ausdruck logischer Funktion, so gewiss als überhaupt der Begriff der Geltung, des Sinnes, der Bedeutung ausserhalb des Logos, d.h. unabhänging vom logischen Zusammenhang, jede Geltung, jeden Sinn, jede Bedeutung verliert, geltungs-, sinn-, bedeutungslos ist. Die Funktion des Logos, die Funktion des Begriffs, des Urteils, des Schlusses: das ist die Funktion der Erzeugung der Geltung". (S. 97). Terecht zegt LIEBERT dat, zoo het begrip der gelding in psychologischen of metafysischen zin aangewend wordt, daarbij reeds principieel de logische orde van het geldingsbegrip is verondersteld; psychologische en metafysische geldingsopvatting zijn maar een interpretatie van de logische (98).

Nu is echter de vraag of de logos deze „interpretatie" ontberen kan: en deze onmisbaarheid juist wordt in het logicisme voorbijgezien. Het logicisme vereenzelvigt de kennis met haar gelding en vat de gelding op als een *immanente* eigenschap van het kennen, gelegen in niets anders dan in den *samenhang* der begrippen; d.i. in het karakter van samenhangend *systeem*, dat aan

1) Zie mijn aankondiging in de 2de aflevering van dezen jaargang. T. v. W.

de menschelijke kennis eigen is. De begrippen ontleenen hun gelding hieraan, dat zij in het systeem der begrippen een schakel vormen en dus elkaar veronderstellen. Deze innerlijke samenhang zelf is de gelding. „Der *einzelne* Begriff als einzelner ist ein ganz künstliches Gebilde, dem ein theoretischer Geltungscharakter, dem wissenschaftliche Valenz nicht zukommt" (109) „der einzelne Begriff eine Abbreviatur des Systemgedankens". Hierbij is het Systeem niet gedacht als een voltooid totaal van begrippen, veeleer als de te verwerkelijken samenhang aller denkinhouden. De logische inhouden kunnen, zoo heet het bij LIEBERT, zich slechts gelding verschaffen door in den samenhang, de orde der kennis tehuis te behooren en daarvan immanente bestanddeelen uit te maken, een funktie van den samenhang te zijn. De samenhang als waarin het Systeem bestaat, dus niet te denken als resultaat of slotsom van kennis, maar als transcendentale voorwaarde tot alle kennis, hoe ook. Het systeem is de idee der kennis ; wie het begrip der kennis tot zijn laatste, transcendentale voorwaarden doorzoekt vindt deze gedachte dat de kennis systeem is. (S. 126). De gelding der kennis stamt dus uit dit apriori, deze transcendentale gesteldheid van systeem te zijn. Het systeem is *idee*, idee de kennis als zoodanig.

De logicistische opvatting wijst nu de metafysische af en noemt haar een interpretatie. Wij vroegen of het mogelijk is deze interpretatie voorbij te gaan. „Mogelijk" beteekent : mogelijk in logischen zin. Het geldingsbegrip ligt gegrond in de logische orde der kennis in het algemeen (want het systeem-begrip is, gelijk wij zagen, niets anders dan het begrip der kennis in het algemeen) ; het ligt in de idee der kennis gegrond. Wijst het logische begrip der kennis niet per se op het metafysische ? M.a.w. is het kennen in zijne zuiverheid, de rede in haar zuiverheid niet : Idee in den ontologischen zin des begrips ?

Om deze erkenning te ontgaan moest in LIEBERT's werk het begrip der Metafysika misduid worden : „De

Metafysika, zoo staat daar (S. 129) overspant de beteekenis van de Idee des systeems, doordat zij de theoretische geldingswaarde der Idee tot een zelfstandige ontologische wezenheid, tot een dingmatige, transcendente geestelijkheid ombuigt en ophoogt. Kort gezegd zijn naar metafysische opvatting de ideeën transcendente machten, goddelijke en goddelijk werkende wezens". Ziehier wat de metafysika, zooals wij haar verstaan niet is. Ontologiseering is niet hypotaseering ; de zuivere metafysika hypostaseert niet. Zij is redelijk idealisme en niet metafysisch rationalisme.

Metafysika is een erkenning ; dus een logische handeling, afhankelijk van het denken. Maar zij is die handeling, waarin het denken zichzelf begrijpt door tot zijn grond te komen. Het denken dat zichzelf begrijpt, denkt zich niet meer als kenfunktie. Zeker ook aldus verstaat het zichzelf, n.l. als een systeem van kenhandelingen, bepaalde werkzaamheden van kennisvorming. Maar het begrijpt zich in hoogeren zin, n.l. als volstrekte alle bepaaldheid te bovengaande vooronderstelling aller kennisvorming, welke *als vooronderstelling dus zelf geen kenvorming is.* Het denken ken zichzelf als Idee.

De Idee als hoedanig het denken zichzelf kent, is niet idee des systeems. Veeleer is het systeem systeem der Idee. De idee des systeems is apriorisch punt van samenhang aller kenhandelingen ; maar is niet anders dan idee voor de kennis, idee als dienstbaar aan het kennen ; immanent in de kenorde. Maar de Idee als vooronder steld in de kennis is Idee-zelve, niet als dienstbare, maar als heerschende en waarvan de kennis uiting en uitdrukkingswijze is. Zij is niet om de wille van het kennen (zoodat alle akcent op het kennen valt ; maar de kennis is van wege de Idee (zoodat het akcent valt op de Idee).

De idee in transcendentaal-logischen zin zonder meer, is ten opzichte der kennis immanent, maar de Idee in volstrekt-logischen zin is transcendent-immanent ; zij is immanent als in alle kennis werkende eenheidsfunktie, idee des systeems waardoor de kennis samenhangt ;

maar transcendent als in het systeem der kennis niet óp-gaande, aan alle kennis ten grondslag liggende, in zichzelf verzekerde Idee, waarvan het menschelijk kennen niet meer dan uit-drukking is.

Het onderscheid tusschen logicisme en logische metafysika is een akcentverschil ; maar hieraan juist is alles gelegen. Doordat de Idee ten opzichte der kennis het akcent heeft, onheft zij zich aan de bloot kentheoretische beteekenis, is zij niet meer het apriori der kennis zonder meer, niet meer het bloote grondfeit der kenvorming, KANT's transcendentale Einheit der Apperzeption, maar... Idee, Wereldrede.

Dat het menschelijk kennen deze transcendentie der Idee veronderstelt (deze ontologiseering vraagt), daarvoor nog het volgende betoog : De logicist zal tegen de metafysika aanvoeren, dat ook deze erkenning een logische is dus immanent in het systeem der kennis en dus niets anders dan immanent apriori. Wij weerleggen hem aldus : dat deze *erkenning* van de Idee weer van het denken afhangt weten wij evengoed als hij. Ook de metafysika is een erkenning, een denk-begrip. Van deze waarheid juist gaan wij uit. Van Idee te spreken is *spreken* van de Idee ; de Idee te denken is te *denken* de Idee. Maar het is de vraag hoe de Idee moet gedacht worden, ontologisch-logisch of immanent-logisch. Wanneer wij nu overwegen, dat bij alle denken het denken zelf zich achterhoudt ; dat wij bij overdenking van het denken dan toch *denkende* zijn, zoodat het denken dat *denkende* is, zich steeds uit de overdacht-wording terugtrekt en zich op den achtergrond houdt, zoodat al het gedachtwordende (ook het overdacht wordende denken) niet meer is dan uitdrukking van datgene *dat denkt* en dat zich niet denken laat — dan is de erkenning onvermijdelijk van de Idee (het denkende) als transcendentie, d.i. als waarvan het denken afhankelijk is, doch dat niet afhankelijk is van eenig denken (niet immanent) niet transcendentale in het denken opgaande voorwaarde zonder meer.

Ware de Idee slechts transcendentale voorwaarde, dan zou de kennis bestaan in een systeem van begrippen, denkbeelden — die echter geen kennis zouden zijn. In Kennis ligt niet slechts de subjektiviteit (persoonlijke of algemeene) van het denken, maar ligt ook de objektiviteit van het gekende. D.w.z. Kennen is het denken van werkelijkheid. Het naief-realisme dat de kennis als afbeelding van werkelijke dingen opvat, die in tegenoverstelling aan het denken een eigen bestaan hebben, heeft in dit opzicht gelijk dat bij een bloote subjektiveering (zooals bij HUME, terwijl BERKELEY nog juist op mirakuleuze wijze uit deze charybdis ontkwam) van geen kennis meer sprake is, doch alleen van subjektieve geestestoestand. Het denken heeft de werkelijkheid als het andere van zich, zooals het subjekt het objekt heeft als het andere van zich. Daar nu de Idee de voorwaarde is waardoor kennis mogelijk wordt, is zij princiep, niet alleen van de subjektiviteit der kennis, maar evengoed van de objektiviteit. Zij is princiep van denken en van werkelijkheid te gelijk; zij veronderstelt de Idee in welke denken en werkelijkheid één zijn, het Zijn der Algemeenheid; eenheid van Subjekt en Objekt, in dien zin dat de Algemeenheid van het Subjekt het principe aller objektiviteit tevens is. De Idee is de Werkelijkheid als Denken, het Denken als werkelijkheid.

Met dit Idee-begrip als grondslag der kennis is beantwoord het vraagstuk van de gelding des begrips: het begrip heeft zijn gelding vanwege de Idee, waarvan het de uitdrukking is in het menschelijke bewustzijn. Zijn gelding beteekent dat het meerder inhoudt dan de bloote subjektiviteit van zijn psychische feitelijkheid; n.l. dat de algemeenheid die zijn inhoud is de uitdrukking is van de Algemeenheid als zijn grond.

Dat de kennis niet maar kent doch gelding heeft is het bewijs voor de logische onmisbaarheid der Metafysika.

# WAARHEID EN WERKELIJKHEID

DOOR

Dr. R. J. KORTMULDER.

---

§ 1. *Kants Copernicaansche stelling.*

Het is KANTS groote verdienste, dat hij, wat de kennis der natuurlijke werkelijkheid betreft, op de verhouding van waarheid en werkelijkheid een geheel nieuw licht heeft doen schijnen. Hij verbeterde de fout der hem voorafgaande groote rationalisten (PLATO, DESCARTES, LEIBNIZ), die de zelfstandigheid van het redelijk denken niet in overeenstemming wisten te brengen met den door de empiristen te recht met nadruk gestelden eisch, dat het denken toch altijd het denken der werkelijkheid moet blijven, der volgens hen in onze gewaarwordingen ons tegemoettredende werkelijkheid. Hoe de geldigheid der logische, als klaarblijkelijk ingeziene waarheden voor de toch blijkbaar zelfstandig tegenover de kennis staande werkelijkheid te verklaren, zonder nochtans de zelfstandigheid der rede op te geven, of anders het verband van rede en werkelijkheid te loochenen? Dit probleem was in den tijd voor KANT onopgelost en zoo kon het Humesch scepticisme, het zwakke punt in het rationalistisch stelsel ontdekkend, door zijn scherpe kritiek de souvereiniteit en dus de redelijkheid van het menschelijk denken ondergraven.

Zoolang men vasthield aan de absolute tweeheid, de volstrekte gescheidenheid van denken en voorwerp, was het probleem ook werkelijk onoplosbaar, want dan blijven beide elkaar hun zelfstandigheid betwisten. KANT leerde, dat deze tweeheid in den wortel een eenheid is, dat voorwerp en denken wel steeds te onderscheiden zijn (want slechts tot op zekere hoogte vormen ze een eenheid), doch niet te scheiden : hij begreep de kategorieën en de kategoriale grondstellingen als subjectieve voorwaarden, die de menschelijke ervaring mogelijk maken, doch tevens, en daar komt het op aan : als objectiviteit grondende voorwaarden, die de voorwerpen dier menschelijke ervaring constitueeren en zonder welke deze niet alleen niet gedacht kunnen worden, maar zelfs niet mogelijk zijn. In het natuurvoorwerp zelf is te onderscheiden : allereerst een concretie van kategorieën en wel als noodzakelijke fundeering van dat voorwerp ; wat de kennis van het voorwerp betreft : het kategoriaal inzicht is niet afleidbaar uit den inhoud der in onze zinnelijkheid aanwezige gewaarwordingen, het is de onontbeerlijke voorwaarde, opdat de ervaringskennis tot stand kome, zoodat zelfs iedere empirische waarneming en beschrijving pas mogelijk wordt door de werkzaamheid van de kategorie in het menschelijk bewustzijn.

§ 2. *Kants stelling met betrekking tot het begrip „aanzijn”.* [1])

Tot KANTS kategorieën behoort het begrip aanzijn. Door de stempeling van dit begrip tot kategorie krijgt KANTS stelling zijn meest uitdrukkelijken zin. Want wat beteekent deze stempeling ? Zij beteekent : de logische waarheid leert niet alleen iets over de structuur der werkelijkheid, dus hóe de werkelijkheid is, maar zij leert ook, dàt de werkelijkheid is : het zijn

---

1) De Duitschers spreken van Dasein. Er zijn zouden wij kunnen zeggen. Ik gebruik : aanzijn, dat ik als samentrekking van *aanwezig zijn* beschouw.

der werkelijkheid behoort tot haar logischen, niet afscheidbaren vorm. Werkelijk zijn beteekent *in waarheid* zijn. [1]) Aanzijn heeft de natuur slechts, inzoover zij aan het begrip, aan de waarheid des aanzijns deelheeft. Dit deelhebben aan een begrip, deze toepasselijkheid, waarheid van het begrip is het oordeel, zoodat dit, onafscheidelijk van de correspondeerende begrippen en daarmee of daarin eerst ontstaande, constitueerende waarheid der werkelijkheid is.

Laat ons trachten het oordeel, waarin de geldigheid van het begrip zijn is uitgesproken, te formuleeren. Wij vinden dan als eerste proeve: *De werkelijkheid is.* Niemand zal de waarheid dezer stelling loochenen. Maar zij is toch wel wat erg banaal. In het praedicaat wordt slechts herhaald, wat reeds in het subject ligt. En niet-zijnde werkelijkheid is een tegenstrijdigheid in zichzelf. Wij hebben hier voor ons een zoogenaamd analytisch, ja misschien een identiteitsoordeel. En drukt dit oordeel nu wel uit, wat wij bedoelen? De waarheid van analytische oordeelen schijnt geheel buiten de werkelijkheid om beslist te kunnen worden, wij echter wenschen de geldigheid van het zijnsbegrip voor de *werkelijkheid* uit te drukken. Een centaur is een centaur, een centaur heeft zes ledematen. Dit is waar onafhankelijk van het feit of een dergelijk wezen bestaat of bestaan heeft. Zoo zouden wij met betrekking tot het door ons geformuleerde oordeel, en in denzelfden gedachtengang blijvend, kunnen zeggen: Zelfs als er niets bestond, zou het oordeel: „de werkelijkheid is" waar zijn, want wat werkelijk is, is werkelijk, onafhankelijk van het feit, of er iets bestaat. Ik zeg hier uitdrukkelijk: in denzelfden gedachtengang blijvend, want er zijn andere gedachtengangen, die ons de genoemde onafhankelijkheid doen verwerpen. En wel de volgende: De *waarheid* eener stelling, hoe eenvoudig en schijnbaar zelfgenoeg-

1) Enkele zinswendingen zijn hier ontleend aan LASK. Zie zijn Logik der Philosophie.

zaam buiten de werkelijkheid gelegen, veronderstelt toch steeds het bestaan eener werkelijkheid, waarvoor die stelling waarheid is. Het begrip waarheid verliest allen zin, zoo het niet is waarheid over een werkelijkheid. Van een ware stelling kan, indien er niets bestaat, geen sprake zijn. Deze redeneering is echter een beschouwing over de waarheid als logischen *vorm* der stelling, daarin wordt inderdaad de werkelijkheid verondersteld, en niet over de waarheid als *inhoud* der stelling. Wij immers wenschen een stelling te formuleeren, welks *inhoud* de geldigheid van het begrip zijn uitdrukt, en geen stelling, aan welks logischen *vorm* de geldigheid van het zijnsbegrip ten grondslag ligt, want dan zou iedere stelling dienst kunnen doen, daar aan haar waarheid of zelfs onwaarheid het aanzijn der werkelijkheid ten gronde ligt.

Wij zouden het kunnen probeeren met : *Er is iets ;* om dan alras te bespeuren, dat aan deze formuleering hetzelfde euvel kleeft : ook in het begrip iets zit het zijnsbegrip reeds opgesloten.

Totnogtoe kleedden wij ons oordeel in den gebruikelijken vorm : S is P. Maar dan was het onoverkomelijk in S reeds het zijnsbegrip op te nemen. Hieruit blijkt, dat deze vorm niet de oorspronkelijke vorm van het oordeel kan zijn ; de oorspronkelijke functie van het oordeel kan niet zijn twee gereedliggende begrippen te verbinden of wanneer er maar één begrip is, dit identiek met zichzelf te stellen. In het oordeel moet het begrip pas geschapen worden en omgekeerd door vaststelling van geldende begrippen in onderlinge verhouding ontstaat het oorspronkelijke oordeel.

De tweede vorm, waarin wij ons oordeel trachtten te brengen, toonde niet zoo duidelijk de structuur S is P als de eerste. Er komt daarin meer uit, dat de nadruk moet liggen op het woordje *is*, dat dan ook voorop staat, terwijl het subject, als verstond het, dat het de hinderpaal is, bescheiden volgt. Ook voor ons gevoel heeft de tweede vorm met zoo'n banalen zin als de eerste. De

„wonderlijkheid" van het bestaan komt er reeds meer in uit. Wij allen beleven wel eens oogenblikken, waarin ons de wonderlijkheid van het bestaan plotseling tot bewustzijn komt, waarin wij het zoo vreemd vinden, dat er iets is, waarin wij achter het begrip zijn een geheimzinnigen, ons niet geopenbaarden zin vermoeden, waarin het begrip ons voor het gevoel zijn irrationalen, ondoorgrondelijken kant toont. Deze ondoorgrondelijkheid willen wij stellen tegenover de banaliteit van de werkelijkheid, die is; niet om voor een absolute ondoorgrondelijkheid te blijven staan, maar juist om hier een verder doorgronden te eischen en om te beseffen, dat ook in het begrip *zijn*, hoe schijnbaar vanzelfsprekend op het banale af, ons geen zuivere rationaliteit gegeven is, maar dat ook hier, als overal, de rationaliteit zijn grens vindt tegen (ja zelfs zijn beteekenis krijgt door) het irrationale; welke grens echter niet vaststaat, doch steeds verder verschuifbaar is.

Laten wij dus het subject, dat zelfs wanneer het volgt, overbodig vooruitloopt op hetgeen het praedicaat wenscht uit te drukken, weg: *Er is.* [1]) Dit oordeel treft vrijwel onze bedoeling. Het stelt de geldigheid van het zijnsbegrip. De banale vanzelfsprekendheid is verdwenen. Een eigenaardigheid van dit oordeel is verder de eenheid van vorm en inhoud. Zijn inhoud drukt uit, wat al veronderstelling is van zijn waarheid als logischen vorm. Deze overweging verklaart zijn vanzelfsprekendheid, zijn evidentie. In het tegenoordeel: Er is niet(s) is een tegenstrijdigheid tusschen vorm en inhoud.

§ 3. *Subjectieve en objectieve opvatting der Copernicaansche stelling.*

In § 1 reeds duidden wij een subjectieve en een objectieve opvatting der Copernicaansche stelling aan. Wij zeiden, dat KANT eensdeels de kategorieën bepaalde

---

1) Eigenaardig dat dit in het Duitsch niet zoo gezegd kan worden. Er, de afgesleten vorm van *daar* komt hier in zijn onbepaaldheid goed te pas.

als subjectieve voorwaarden, die als aanwezigheden in den menschelijken geest de ervaring mogelijk maken, doch anderdeels als objectieve geldigheden, die de logische voorwaarden zijn, opdat het natuurvoorwerp in zijn objectiviteit tot stand kome. Hierop gaan wij nu verder in.

KANTS transcendentale vraag was op theoretisch gebied de vraag naar de mogelijkheid der kennis. Deze vraag is echter dubbelzinnig. In het begrip kennis zijn nl. twee elementen te onderscheiden: ten eerste het vermogen tot kennen, zooals dat den mensch eigen is, ten tweede de inhoud dier kennis, het gekende, inzoover het waarheid is. Zoo kan dus de vraag naar de mogelijkheid der kennis op twee wijzen begrepen worden of liever: zij sluit twee afzonderlijke vragen in. Ten eerste: hoe is het voor een bewustzijnswezen als den mensch mogelijk kennis te krijgen van de hem omringende werkelijkheid, en ten tweede: Hoe is waarheid over de werkelijkheid mogelijk? Deze twee vragen houden met elkaar verband en zijn allicht niet zonder elkaar te behandelen, want de oplossing der eerste vraag kan slechts steunen op de beantwoording der tweede, daar de mogelijkheid der kennis van het karakter der waarheid, van de verhouding van deze tot de werkelijkheid afhangt; omgekeerd hebben wij als bewustzijnswezens de waarheid in onze kennis: om de waarheid te vinden moeten wij het wezen onzer kennis raadplegen. Echter is het noodig, beide vragen goed te onderscheiden, om verwarring te voorkomen. Bij KANT loopen beide vragen ineen. Hij verwart de subjectieve werkzaamheid van de kategorie in het menschelijk bewustzijn met haar geldigheid voor de natuur, het inzien der waarheid met haar geldigheid. Weliswaar komt hij tot een juiste beantwoording zijner transcendentale vraag in zijn Copernicaansche stelling, maar daar hij de objectieve opvatting met de subjectieve verwart, meent hij, dat allerlei aanvullende psychologische constructies noodig zijn (het bezit van verschillende zielsvermogens), om zelfs het objectieve natuurvoorwerp tot stand te brengen. Mogen

deze constructies (men zie vooral: Kritiek der zuivere rede, 1e druk: Transcendentale afleiding der zuivere verstandsbegrippen, blz. 610—629, uitgave CASSIRER) misschien hun waarde hebben voor de beantwoording der transcendentale vraag in haar subjectieven vorm, die naar de mogelijkheid der menschelijke kennis, zij hebben geen waarde voor de vraag in haar anderen vorm, die slechts met den objectief-geldigen inhoud der kennis te maken heeft, naar de mogelijkheid van het natuurvoorwerp zelf vraagt.

De kategorie als verstandsinzicht is wel te onderscheiden van de kategorie als stambegrip der zuivere rede. Wanneer men deze dingen verwart, zooals KANT, heeft men geen oog voor het geweldige probleem, dat hier rijst over het verband dezer beide: Hoe is het mogelijk, dat een bewustzijnswezen tot het inzicht komt van redelijke waarheden? Hoe is het mogelijk, dat de waarheid ingezien wordt? Het aannemen van een zielsvermogen: verstand is hiervoor toch zeker zelfs geen begin van verklaring. De eigenaardigheid der waarheid, dat zij ons bewust wordt, bergt een zeer diep, voor ons voorloopig onoplosbaar probleem.

De beantwoording der transcendentale vraag in haar objectieven vorm was voor ons de Copernicaansche stelling, die uitdrukt, dat alleen van waarheid sprake kan zijn, indien zij in zekeren zin souverein, zelfstandig staat tegenover de werkelijkheid en deze laatste in logischen zin schept. Het is duidelijk, dat slechts een dergelijke verhouding tusschen waarheid en werkelijkheid het mogelijk maakt, dat waarheid tot inzicht wordt. Zoo is de Copernicaansche stelling te begrijpen als een eerste stap ter beantwoording der vraag in haar subjectieven vorm, zij is ook een der voorwaarden tot de mogelijkheid der kennis, van het waarheidsinzicht en nu wordt begrijpelijk, hoe KANT, ondanks de genoemde verwarring van het logische en het psychologische tot een juiste formuleering zijner Copernicaansche stelling kon komen; al vereenzelvigt hij de natuur met de wereld der ver-

schijnselen en de logische waarheid met het verstand, zoodat de waarheid die de natuur grondt bij hem gelijkgesteld wordt met het verstand, waarin een verschijnselenwereld gegrond ligt.

§ 4. *Is de waarheid psychisch product of niet?*

Het is geen wonder dat, waar het KANT nooit volkomen gelukt is het logische gebied zuiver van het psychologische te scheiden, bij zijn opvolgers de opvatting der Copernicaansche stelling met groote misverstanden gepaard gaat. In de eerste plaats het misverstand van het psychologisme, dat, zoo het al kategorieën erkent, deze slechts opvat als zielsvermogens, die ons in staat stellen de werkelijkheid te denken. Een logische oorsprong der kategorieën wordt niet erkend, slechts een psychologischen oorsprong hebben ze. Zij hebben zich in den loop der eeuwen in het menschelijk geslacht uit de zinnelijke indrukken als nuttige wapens in den strijd om het bestaan ontwikkeld. Het verstand is den mensch van nut om een practische kennis der buitenwereld te verkrijgen, zoodat hij zich daardoor tegen de doode natuur en de overige levende wezens kan handhaven. Een diepere beteekenis heeft het niet. Een dergelijk nuttigheidsstandpunt veroordeelt zichzelf, omdat het voor zijn theorie waarheid opeischt, die het in zijn theorie loochent. Toch tieren dergelijke pragmatistische theorieën, die de waarheid als zoodanig niet willen erkennen, in onzen tijd welig. Wat mag daarvan wel de oorzaak zijn? In de eerste plaats het ontbreken van bovengenoemde in § 3 genoemde onderscheiding, waardoor men er toe komt, de waarheid als psychisch product van het empirisch bewustzijn op te vatten. Maar verder ook de volgende overweging [1]: Het natuurvoorwerp is niet uitsluitend een concretie van kategorieën. Volgens KANT is in de wereld der verschijnselen behalve de verstandelijke kant nog een zinnelijke factor te onderscheiden. Tegenover het formeele der kategorieën staat het materiëele, dat

1) Zie voor het betrekkelijk goed recht van het pragmatisme ook § 8.

ons als gewaarwording, als psychische inhoud gegeven is. Zoo zou dus de ervaringswereld een eenheid zijn uit twee geheel heterogene bestanddeelen: een immanent psychisch deel, de gewaarwordingen en een transcendent deel, den logischen vorm als geldende waarheid. Het is moeilijk aan te nemen, dat uit zoo heterogene bestanddeelen een natuur tot stand zou kunnen komen. Opdat dan ook voor ons de natuur als een wereld van verschijnselen verschijne, moet de logische waarheid in het bewustzijn immanent worden, zij moet tot inzicht worden. Eerst dan kan zij een verbintenis aangaan met het andere, psychologisch element. Men komt er dan echter allicht toe dit logische element slechts in zijn immanent-psychischen vorm te erkennen en snijdt het van zijn oneindigen oorsprong af. Het ligt dan aan de organisatie der psyche, dat wij de wereld ruimtelijk-tijdelijk waarnemen, dat de verschijnselenwereld een wereld van dingen is, dat daarin onbeperkt de causaliteit heerscht, enz. De kategorieën zijn geen stambegrippen der zuivere rede meer; integendeel: in plaats van zuivere uitdrukkingen der waarheid brengen zij door hun subjectief karakter vervalschingen der werkelijkheid tot stand. De ware werkelijkheid zijn dan de absoluut in zichzelf bestaan hebbende en tegenover het denken een zelfstandige werkelijkheid vormende gewaarwordingen. Om deze werkelijkheid te leeren kennen, zouden wij de gewaarwordingen in hun op-zich-zelf-zijn moeten bestudeeren en niet in hun door het verstand tot ervaringswereld vervalschten vorm. Het is echter duidelijk, dat niet alleen alle kennis dezer primitieve werkelijkheid daardoor onmogelijk wordt, maar dat we ook gerust mogen besluiten, dat een dergelijke tegenover de bepalingen van het denken zelfstandige wereld van gewaarwordingen niet bestaat: haar bestaan strijdt tegen een strenge opvatting der Copernicaansche these. Zelfs het zgn. zuivere beschrijven der gewaarwordingen is onmogelijk zonder grondleggende metaphysische begrippen, zonder het opklimmen tot algemeene begrippen, die

in de bijzonderheid der gewaarwording niet zoo maar gegeven zijn. De schijnbaar zonder veronderstellingen werkende beschrijving onderstelt in werkelijkheid een geheel complex van kategorieëen, die niet uit den absoluten inhoud der gewaarwordingen te winnen zijn.

Zonder materie geen vorm, maar ook omgekeerd: zonder vorm geen materie. De vorm vervormt niet de aanvankelijk vormloos klaarliggende materie, maar is van den beginne af als vorm dezer materie te begrijpen, zonder welke de materie niet mogelijk is.

Het inzicht, dat de logische vorm geen psychische inhoud of organisatie is, vinden wij op vele plaatsen bij KANT uitgesproken. Doordat hij echter in strijd met zijn eigen Copernicaansche stelling de materie als een in zekeren zin vóór de werkzaamheid van het denken reeds bepaalde wereld van gewaarwordingen beschouwt (das Mannigfaltige der Anschauung), ontkomt hij niet geheel aan het gevaar, den logischen vorm naar het niveau der zinnelijkheid omlaag te trekken en dezen te doen verworden tot psychologische organisatie.

§ 5. *De rationaliteit der kategorie en de gegevenheid der materie.*

De kategorieëen zijn geen individuëele zielsproducten, zij hebben een dieperen redelijken grondslag, die iederen psychischen inhoud te buiten gaat en in een geheel andere dimensie ligt dan het zielige. Met dit inzicht komt echter de verhouding tot de materie in een raadselachtig licht. Want deze materie zijn de gewaarwordingen in hun logische naaktheid [1]) en deze zijn niet alleen als van zinnelijken aard totaal verschillend van het geheel ander karakter der kategorie, maar terwijl de kategorie in zijn geldigheid een supraindividueelen oorsprong heeft, zijn de gewaarwordingen uiteraard over de verschillende individuën verdeeld en het wordt onbegrijpelijk, hoe zelfs met behulp van een universeelen vorm daaruit één natuur tot stand kan komen. De tegenwoordige kennis-

1) Deze term is van LASK. Logik der Philisophie, blz. 73.

theorie kunnen wij karakteriseeren als een worstelen met deze moeilijkheid. De logische waarheid als vorm transcendent ten opzichte van ieder empirisch bewustzijn heeft te harer vervulling een in het individuëel bewustzijn voorhanden materie noodig. Een der middelen om dit bezwaar uit den weg te ruimen wordt ons door KANT geleerd. Het is de leer van het bewustzijn in het algemeen, van het absolute subject, dat alle empirische subjecten mogelijk maakt, hun juist het kenmerk van het objectkennend subject verleent. Waarheid inzien, maar ook werkelijkheid waarnemen beteekent dan en is alleen mogelijk door deelname van het empirisch eigen subject aan het algemeen-kennende. De éene natuur wordt tot object voor dit subject en houdt toch niet op een wereld van verschijnselen te zijn in zinnelijke materie gegrond. De verhouding subject-object is essentiëel, grondleggend voor alle waarheid, voor alle kennis, voor alle werkelijkheid. Het is duidelijk dat deze theorie kan beschouwd worden als een poging, de kloof tusschen het zinnelijke en het nietzinnelijke element in ons kennen te overbruggen, welke functie zij dan ook bij KANT inderdaad heeft. (Zie Kritiek der zuivere rede, 2e druk : Transcendentale afleiding der kategoriëen blz. 113, uitgave CASSIRER). Eensdeels trekt zij nl. de logische waarheid iets naar beneden en maakt deze wel niet immanent in het empirisch bewustzijn (ten opzichte daarvan blijft zij transcendent) ; zij wordt echter ondergeschikt aan het bewustzijn in het algemeen : slechts voor het kennende subject heeft de waarheid zin ; anderdeels maakt zij het zinnelijk element eenigszins transcendent ten opzichte van het empirisch bewustzijn, want ook dit zinnelijk element wordt tot gewaarwordingen van het absolute subject, ten opzichte waarvan dit immers zijn kennende functie moet uitoefenen [1]). Het empirisch subject is dus niet

1) Dit is niet meer zuiver Kants theorie. KANT grondt de objectiviteit der éene natuur uitsluitend in het denken. Hoewel dat juist is, is het inconsequent in verband met zijn verzelfstandigen der zinnelijke indrukken.

alleen wat zijn denken, maar ook wat zijn gewaarworden betreft, aangewezen op een leven in het absolute subject. Zoo komt er dan werkelijk één natuur tot stand, maar ten koste van een fundamenteele waarheid: de uitsluitende immanentie der gewaarwordingen in het individuëele bewustzijn. Het wordt bij een dergelijke theorie ook nooit volkomen duidelijk of mijn gewaarwordingen als zoodanig bovendien nog inhoud zijn voor het bewustzijn in het algemeen of iets anders, dat aan mijn gewaarwordingen ten grondslag ligt en dat zich ook in de andere empirische bewustzijnen als hun gewaarwordingen kan laten gelden. Zoo bijvoorbeeld RICKERT, die in zijn Gegenstand der Erkenntnis, door allen inhoud uit zijn bewustzijn af te zonderen tot het begrip komt van een subject, dat niet meer enkel subject van zijn bewustzijn, maar ook van ieder ander empirisch bewustzijn is: ,,Kan het kentheoretische subject nog *mijn* bewustzijn heeten, als het woord *mijn* betrekking heeft op mij als dit bepaalde psychophysische of psychische individu?" (Derde druk, blz. 48). Mij dunkt van wel: als het subject ontstaan is door allen inhoud uit *mijn* bewustzijn af te zonderen, vind ik het subject, dat aan *mijn* bewustzijn ten grondslag ligt en aan geen ander. Of dit subject in verband staat met een ander algemeen subject is een andere kwestie, doch tot dit algemeene subject komt men niet door bloote beschouwing van het eigen empirisch bewustzijn. Slechts door middel van de in dat bewustzijn aangetroffen algemeengeldende inzichten en waardebepalingen is men in staat tot een algemeen subject op te klimmen. RICKERT oordeelt anders. Hij vindt een subject, dat ,,tot alle immanente objecten behoort, welks inhoud dus eventueel, indien er geen transcendente realiteiten zijn, al het werkelijke is", en dat hij als een ,,nameloos, algemeen, onpersoonlijk bewustzijn" aanduidt. (blz. 49)

Het wordt echter in het geheel niet duidelijk wat nu eigenlijk het object is van RICKERTS kentheoretisch subject. De som der inhouden der empirische bewust-

zijnen? Dat schijnt de bedoeling niet te zijn, want dan ware dit subject overbodig. Maar wat dan? „Zelfs ik zelf ben als individu nooit geheel in mijn bewustzijn, maar draag het karakter der bewustheid slechts inzooverre als ik met alles wat aan mij objectiveerbaar is, inhoud van een niet meer individuëel bewust subject ben" (blz. 48-49). Dat algemeene bewustzijn moet dus alles omvatten. Maar dat zegt zoo weinig. Het is noodig te weten, op welke wijze een object in dat algemeene bewustzijn is, b.v. dit boek, als het door niemand waargenomen wordt, hoe is het dan object van het algemeene bewustzijn: als zinnelijke waarneming? Maar hoever strekt die zich dan uit? Of is het wezen van het boek zooveel mogelijk in adaequate gedachten voor het subject uitgedrukt? En als het boek door twee personen wordt waargenomen, is het dan tweemaal in het absolute subject? Of driemaal? Deze vragen rijzen toch dadelijk bij een dergelijke theorie en eischen allereerst beantwoording. RICKERT echter glijdt er trots zijn breedsprakigheid, behoudens enkele onduidelijke uitdrukkingen, waaruit men zoowel het een als het ander kan opmaken, argeloos over heen.

§ 6. *Het algemeene en het individueele subject.*

Als het waar was, wat RICKERT zegt, dat „reëele bewuste subjecten altijd reeds verbindingen zijn van den subjectvorm met een bewusten inhoud" (blz. 59), dan zou iedere bewustzijnsinhoud slechts inhoud zijn voor het algemeene bewustzijn en zouden er geen verschillende psychische individuën bestaan. Als grondslag van het empirisch bewustzijn is onontbeerlijk een individuëel en tevens formeel subject. Langs den weg, die RICKERT volgt, komt men tot dit subject en tot geen ander. Wij gaan nog iets verder op deze belangrijke quaestie in ter bevestiging van de noodzakelijkheid der grondlegging van een individuëel en toch formeel subject voor ieder psychisch individu en wel door het volgende gedachte-experiment: Ik kan mij denken, dat de inhoud van mijn bewustzijn onveranderd blijft, maar dat hij ophoudt

bewustzijn van *mij* te zijn, dat hij dus bewustzijn van een ander ik word. Ik ben dan verdwenen, doch de ander die voor mij in de plaats is gekomen, meent, dat hij mijn vroeger leven geleefd heeft, daar mijn herinneringen in zijn bewustzijn werken. Daar ik mij den bewustzijns-*inhoud* ook in de toekomst onveranderd denk, is er voor de buitenwereld niets veranderd. De eenige verandering, die plaats heeft gehad, is de subjectswisseling, die met betrekking tot mij een ontzaglijke uitwerking had, daar mijn bestaan er door opgeheven werd.

Zoo onderstelt ook de wensch, een ander te zijn [1]) het koppelen van het individuëele subject aan het beleven van den ander, waardoor des anderen ongewijzigde bewustzijnsinhoud tot den mijnen wordt. Men wenscht nl. geheel identiek te zijn in karaktereigenschappen, in inwendige en uitwendige ervaringen, in daden met den ander, echter met meename van eigen ik.

Ieder individuëel bewustzijn staat dus in noodzakelijke betrekking tot een dergelijk en toch formeel subject, dat als voorwaarde tot de mogelijkheid van het betreffende bewustzijn kan gelden. Dat is juist het groote wonder van iederen empirischen bewustzijnsinhoud, vergeleken met het bestaan van een natuurvoorwerp, dat het laatste eenvoudig in zekere bepaaldheid bestaat, terwijl de eerste buitendien een noodzakelijke betrekking heeft tot een individuëel subject, waarvoor hij bewustzijnsinhoud is, dat men in gedachte zijn bepaaldheid van inhoud onveranderd kan laten, daarbij echter zijn betrekking tot het eene subject opgeheven kan denken en vervangen door een betrekking tot een ander subject. Dat *ik* het ben, die hier bewust zit te schrijven, en niet een ander met overigens denzelfden bewustzijnsinhoud, dat is het zeer vreemde, indien men er goed over nadenkt.

Men zal misschien deze redeneering wat al te fantastisch vinden en tegen het gedachteëxperiment opmerken, dat

---

1) Of een dergelijke wensch ooit gedaan wordt, doet hier natuurlijk niets ter zake.

het onmogelijkheden verlangt. Maar dan begrijpt men eigenlijk den gang der redeneering niet. De eigenaardigheid van het bewustzijn is onze grondslag en het gedachte-experiment dient slechts om op te klimmen tot de noodzakelijke veronderstelling, die in staat is die eigenaardigheid te verklaren: de methode, die wij hier volgen, is de Kantisch-transcendentale. Overigens hoede men zich voor ongegronde consequenties, bv. de onsterfelijkheid der individuëele ziel [1]): het individuëele ik is logische grondslag, die voor ieder bewustzijn noodzakelijke veronderstelling is, echter geen in tijdelijk opzicht voorafgaande grondslag voor het ontstaan van een individuëel bewustzijn. Buiten verband met een bewustzijnsinhoud heeft ook het individuëele subject geen beteekenis. Het is ook geen noodzakelijke grondslag, opdat herinnering mogelijk zij, want deze heeft waarschijnlijk een transsubjectief [2]) karakter.

§ 7. *Het algemeene ik geen logische grondslag voor alle waarheid en werkelijkheid.*

Het is allerminst mijn bedoeling de kennistheorie de noodzakelijkheid te betwisten van de grondlegging van een algemeen ik; doch alleen, zoo men onder kennistheorie verstaat de theorie over de mogelijkheid van het waarheidsinzicht en de werkelijkheidswaarneming. Waar echter de natuur zelf te sprake komt, hebben wij alleen met de waarheid dier natuurlijke werkelijkheid te maken. Met het tot zelfbewustzijn komen dier waarheid, deze phase in het wereldproces, hebben wij op ons standpunt niet te maken. Het zelfbewustzijn der waarheid, dat in alle bewustzijnen meedoet en dat zeer zeker grondslag van deze allen is, loochen ik echter allerminst. Maar dit *ik*, deze transcendentale eenheid der apperceptie, zooals KANT haar noemt, hoort in een logica, als leer der vormen der natuurlijke werkelijkheid niet thuis. Zij komt behalve in de kennistheorie pas in de ethica

---

1) Hoewel daarmee niet strijdig.
2) d.w.z. door verschillende subjecten heen.

ter sprake, want deze heeft het over het wereldproces, over de verwerkelijking van waarden daarin, dus ook over de zelfbewustwording en het zelfbewustzijn der werkelijkheid.

De waarheid echter is niet ondergeschikt aan dat *ik* en is niet noodzakelijk object voor dat ik als subject. De kategorieën zijn niet noodzakelijk, zooals KANT dat verlangt, in onverbrekelijk verband met dat ik te beschouwen, waarin zij alle zouden samenhangen en hun eenheid erlangen. Het ik is niet de voorwaarde voor de mogelijkheid der kategoriëen, zooals deze de voorwaarde zijn voor de mogelijkheid van het ervaringsvoorwerp.

Het begrip *waarheid* is niet te vereenzelvigen met het begrip *kennis*, maar gaat daar ver boven uit, zelfs wanneer deze kennis wordt opgevat als kennis in het algemeen, als werkzaamheid van het wereldik.

Moge de leer van het bewustzijn in het algemeen verre uitgaan boven die der kategoriëen als zielefuncties, zij lijdt toch tenslotte aan dezelfde onmogelijke consequenties. Want niet alleen is volgens haar het individueel-kennende bewustzijn slechts mogelijk door het algemeene, maar ook omgekeerd zal zij moeten aannemen, dat het algemeene ik slechts geldig en begrijpelijk is, op voorwaarde dat er bijzondere, empirische bewustzijnen bestaan, waarin het zich kan laten gelden. Zoo blijft dan de waarheid en de werkelijkheid tenslotte toch nog afhankelijk van het bestaan van psychische wezens. [1]) Een waarheid, die niet ingezien wordt door een of ander individu, geldt dan niet. Of wij zouden moeten aannemen, — we verliezen ons hoe langer hoe meer in metaphysische constructies —, dat het ik alwetend is. Dan kunnen we echter onmiddellijk daartegen doen gelden, dat een dergelijke veronderstelling de noodzakelijke verhouding en spanning, die tusschen de begrippen waarheid en werkelijkheid bestaat en zonder welke deze zonder zin

1) Hiermee is niet beweerd, dat er in de werkelijkheid niet steeds bewustzijn aanwezig was, is en zijn zal.

zijn, zou opheffen, dat dus met die alwetendheid het verdwijnen van alle waarheid en werkelijkheid zou gepaard gaan.

Het op den voorgrond stellen van het ik, hoewel ook zijn goede zijde hebbende, waarover hierna meer, was slechts mogelijk door het wezenlijk karakter der waarheid over het hoofd te zien. Evenmin als waarheid en werkelijkheid, zijn kennis en waarheid te vereenzelvigen. In de kennis wordt de waarheid object voor een kennend ik, voor het bewustzijn in het algemeen, maar zij is dat niet principiëel. Was deze verhouding fundamenteel, dan zou er geen waarheid over haar mogelijk zijn. Het ligt echter in het wezenlijk karakter der waarheid, dat zij boven iedere verhouding uitgaat: ook de verhouding van de natuurlijke werkelijkheid tot haar waarheid heeft weer haar waarheid, die wij juist bezig zijn in dit artikel vast te stellen. Waar echter geen enkele waarheid met haar werkelijkheid volkomen samenvalt, kan op ieder gebied de vraag naar de verhouding der beide herhaald worden en staan wij dus voor een in meer dan eene richting oneindig proces, dat echter beheerscht wordt door de Waarheid als idee, die weliswaar onbereikbaar, doch daarom nog (of liever: juist daardoor) geen hersenschim is.

De theorie van het ik beschouwde de natuur als een wereld van verschijnselen voor het kennend subject. Deze wereld van verschijnselen is een eenheid van een verstandelijk en een zinnelijk deel. Dit zinnelijk deel blijft dus integreerend voor de natuur: de menschelijke zinnelijkheid verliest zijn karakter van zielsvermogen en zijn afhankelijkheid van de vijf zintuigen, de natuur zelf rust in zinnelijken grond. Zooals wij echter boven reeds opmerkten is aan het karakter der gewaarwordingen onverbrekelijk verbonden, dat zij gewaarwordingen zijn voor een individuëel bewustzijn; wat voor het verstand zin heeft, dat het de innerlijk-psychische uitdrukking is der in wezen transcendente waarheid, kan voor de gewaarwordingen niet gelden, evenmin als het mogelijk

is de afhankelijkheid der gewaarwordingen van onze toevallige zintuiglijke organisatie (waardoor de wereld ons als complex van geluiden, lichtindrukken, tastgevoelens, enz. verschijnt) te loochenen. Maar bovendien: vat men de natuur slechts op als een wereld van verschijnselen, dan wordt het onbegrijpelijk, dat deze zich zou kunnen verinnerlijken tot bewustzijn van zichzelf. In de natuur zelf leeft het bewustzijn op. Dit niet weg te cijferen feit is slechts mogelijk, op voorwaarde dat de natuur een wezen heeft niet enkel als verschijnsel, doch onafhankelijk van het bewustzijn, van het subject, van het ik. Doch niet onafhankelijk van haar logische waarheid.

§ 8. *Het juiste in de theorie van het ik.*

Wij hebben boven al vastgesteld, dat een juiste gedachte aan de theorie van het ik ten grondslag ligt. Kennis is bewustzijn der waarheid omtrent de werkelijkheid en is te beschouwen als een ontwikkelingsproduct der werkelijkheid. In de ethica wordt de wereld beschouwd niet als bloot-aanzijnde, doch met betrekking tot een daarin ten deele verwerkelijkt en verder te verwerkelijken einddoel. Dit proces is kort te karakteriseeren als een tot bewustzijn van zichzelf komen der werkelijkheid en een in dat bewustzijn steeds verdere verwerkelijking van de cultuurgoederen der menschheidsgemeenschap. Het ik is kategorie van het moeten, het ontwaken van het ik is een noodzakelijke phase in het wereldproces, noodzakelijke grondslag voor het komen tot kennis in 't algemeen, bijv. ook tot kennis van het goede, van het werelddoel zelf, die weer noodzakelijk voorafgaat aan het bewuste goede handelen. Dit algemeene ik is voorwaarde voor de mogelijkheid der empirische bewustzijnen en hunner iks, het legt den algemeen-geestelijken grondslag in ons aller zielen, doch het is niet reeds in de onbewuste waarheid der natuur, het is niet de waarheid, maar het bewustzijn der waarheid, dat op zijn beurt natuurlijk weer zijn waarheid heeft. Zoo geldt dus ook een (onbewuste) waarheid over het bewustzijn

en het bewustworden der waarheid, die echter ook weer tot bewustzijn kan komen.

Een tweede juiste kant in de theorie van het ik is, dat het de strekking heeft de *eenheid* der waarheid te waarborgen. De eenheid der waarheid werd door het ik gewaarborgd in de eenheid der kennis. De waarheid, voorzoover ze aan onzen tijd bekend is, ligt verspreid over een groot aantal, tamelijk los van elkaar staande wetenschappen. En zelfs in iedere wetenschap staan de fundamenteele grondstellingen los van elkaar. In de meest exacte wetenschappen, bijvoorbeeld de wiskunde, is juist het streven op te merken (en terecht), te zorgen dat de grondstellingen niet geheel of gedeeltelijk elkaar insluiten. Het kan echter het diepste wezen der waarheid niet zijn, dat zij uiteenvalt in tenslotte onafhankelijk van elkaar geldende en op zich zelf staande grondstellingen. Waarheid is eenheid; aan deze stelling is op geen trap der kennis ten volle voldaan, al blijft zij als eisch werkzaam. Het is juist de taak der wijsbegeerte daaraan zooveel mogelijk te voldoen. Welnu: deze eisch vond haar beste formuleering in het *ik*, dat de kategoriëen samenhield, hun een gemeenschappelijken oorsprong gaf en zoo de eenheid der waarheid waarborgde. Dit verband is bij KANT nog tamelijk los, hoewel hij zegt: „En zoo is de synthetische eenheid der apperceptie het hoogste punt, waaraan men alle verstandsgebruik, zelfs de geheele logica en na haar de transcendentaal-philosophie binden moet, ja dit vermogen is het verstand zelf". (Kr.d.z. rede, blz. 116, uitg. CASS.) FICHTE trok de verdere consequenties en trachtte de verschillende kategoriëen in nog nauwer eenheidsverband te brengen door ze uit het ik dialectisch te ontwikkelen. Dat is echter van het goede te veel: waar de dialectiek in staat is, de rechten der eenheid te waarborgen, wordt de samenhang in het ik overbodig.

Een derde juiste kant in de ik-theorie: De natuur werd daarin tot object van het ik. Voor het object golden de kategoriëen, bv. ook die der causaliteit. Het ik zelf

echter, waarin die kategorie zijn oorsprong nam, was vrij. Zoo werd het ik tot grondslag, tot voorwaarde der mogelijkheid van het autonome, vrije handelen en maakte de ik-theorie den weg vrij voor een met gelijke rechten naast de logica geldende ethica, waarin het ik niet als kennend, maar als handelend ten opzichte van het object beschouwd werd. Ik zelf verdedigde in mijn artikel „Natuur en vrijheid'' (jaargang 1913, blz. 439) een dergelijke theorie, doch zag later in, dat weliswaar het ik noodzakelijke grondslag is voor het zedelijk handelen, dat gedragen wordt door bewust inzicht in het moeten, doch dat veeleer de waarheid van dat inzicht de niet door causaliteit verklaarbare bron der vrijheid is. In mijn opstellen in dit tijdschrift over Nieuw-Kantiaansche ethica (jaargang 1919, blz. 390 en 1920, blz. 311) heb ik deze meening dan ook verdedigd. De souvereiniteit der waarheid, die steeds rechtvaardiging uit eigen grond eischt, en zonder welke het menschelijk waarheidsinzicht onmogelijk is, is de bron der vrijheid. Het verband al tusschen geldende logische waarheid en het inzicht daarin door een of ander individu is zeker geen causaliteitsverhouding.

Wij zeiden boven, dat het ik de eenheid der waarheid moest waarborgen tegenover de veelheid der wetenschappen en de gescheidenheid harer grondstellingen. Hiermede in verband staat nog een andere functie, die aan het ik werd toegedacht, een vierde juiste kant aan de ik-theorie. Daar de eenheid steeds geëischte eenheid bleef boven een voorhanden menigvuldigheid, was deze menigvuldigheid geen laatste oorsprong der kennis, geen absolute waarheid ; hier werd noodzakelijk een proces, dat die zoogenaamde laatste grondstellingen niet onaangetast liet, doch ze steeds zuiverder bepaalde. Dit proceskarakter der waarheidskennis werd een der goede consequentiën der ik-theorie. Het was echter nu alleen maar de vraag, of dit proceskarakter de waarheid zelf eigen was of slechts de menschelijke kennis der waarheid en bovendien : hoever in de kennis dit proceskarakter zich

wel uitstrekt, of er geen gebieden in de kennis zijn die aan dit proces geen deelnemen, maar kennis der absolute waarheid zijn? KANT bv. ziet niet in, dat het proceskarakter der kennis pas zin krijgt, zoo ook de waarheid zelf dit karakter vertoont. Hij spreekt van een ding op zichzelf als absoluut gedachtending, dus als in zich zelf tronende absolute waarheid (hoewel onkenbaar), aan den anderen kant verstaat hij de kategoriale grondstellingen, hoewel zij in verband met het handhaven van het ding op zichzelf en het neerdrukken van de natuur tot een wereld van verschijnselen een eenigszins subjectief karakter houden, als onveranderlijke, zuiver rationale geldigheden, die zelfs aan het proces der menschelijke kennis, der ervaring geen deel hebben. Hoewel hij zijn ik opstelt als laatsten grondslag der kategorieën, blijkt dat hij het minder behoeft te hunner rechtvaardiging dan wel als grondslag van het met behulp der kategorieën volvoerde objectivatieproces, het proces der steeds verder voortschrijdende ervaring, waarvan de natuurwetenschappen ons het beeld toonen. (Zie Transc. deductie, 2e druk). Voor dit proces is een ik noodig, dat het leidt, daar het niet in een logisch proces gegrond gedacht wordt, in het proces der waarheid zelve. De benadering der waarheid gaat uit van het ik, dat het object onderzoekt en vaststelt. Daar KANT echter dit proces niet laat beheerschen door de idee der Waarheid, m.a.w. daar hij het ding op zichzelf blijft onderscheiden van de richting waarin dit proces zich voortbeweegt, blijft alle empirische menschelijke kennis bij hem subjectief; en slechts objectief, inzoover er zich kategoriale bestanddeelen in bevinden. Vandaar dat KANT als de eigenlijke natuurwetten slechts wil erkennen de kategoriale grondstellingen in hun absolute zekerheid.

Denkt men de waarheid als in absolute voltooidheid in zich zelf tronend en niet als idee, voor het zoekend wezen mensch wordend tot ideaal der kennis, dan wordt alle benadering der waarheid afgesneden van de waarheid zelf. Tusschen waarheid en onwaarheid gaapt dan een

onoverbrugbare kloof: benadering der waarheid verliest allen zin. Daar die benadering ons echter in het ervaringsproces gegeven is, wordt zij allicht als subjectief-menschelijk beschouwd en niet als grondende in de waarheid zelf. Vanuit dit standpunt is dan ook het goed recht van het pragmatisme te begrijpen: het begreep, dat absolute waarheid voor den mensch onbereikbaar is, doch wilde daarom de waarheid geheel afschaffen, daar het voor de onmogelijkheid stond, het proceskarakter der kennis te vereenigen met zijn statische opvatting van het waarheidsbegrip.

De waarheid is echter zelf proces en in geen enkele stelling volkomen-zuiver uitdrukbaar. Slechts zòò kan èn haar eenheid gehandhaafd blijven èn het ervaringsproces als zichzelf bepalende en rechtvaardigende waarheid begrepen worden; ondanks al het subjectief-menschelijke, waaraan het zeer zeker onderhevig is en blijft.

Wat de hypothese van het *ik* wenschte te waarborgen: de eenheid der waarheid, kan slechts door het proceskarakter der waarheid zelf gewaarborgd worden: de natuur en ook de werkelijkheid in wijderen zin ligt gegrond in haar waarheid, die bewaarheiding is.

§ 9. *Het ding op zichzelf. Verband tusschen bewustzijn en natuur.*

De natuur is geen wereld van verschijnselen voor het kennend ik. Echter wordt zij daarmee geen ding op zichzelf. Voor wij dit betoogen, beginnen wij met de opmerking, dat de uitdrukking ding op zichzelf dubbelzinnig is. In plaats van ding op zichzelf kunnen wij ook zeggen: zelfstandig ding en dan rijst de vraag direct, ten opzichte waarvan die zelfstandigheid gedacht is, want vat men het ding op zichzelf als absoluut zelfstandig op, dan wordt onmiddellijk duidelijk, dat een dergelijk ding onmogelijk is: als zelfstandig ding wordt het gedacht, staat dus in verband met het denken, terwijl de zelfstandigheid dit verband loochent. De zelfstandigheid kan bedoeld zijn ten eerste ten opzichte van het empirisch

bewustzijn, ten tweede ten opzichte van het denken, niet gedacht als bewustzijnsvulling, maar als geldende waarheid. Verder laat ook het woord zelfstandigheid verschillende beteekenissen toe. Wij noemen iets zelfstandig, als het geen verband houdt met het andere, ten opzichte waarvan de zelfstandigheid gedacht wordt, doch ook als het dat andere niet als noodzakelijken grondslag van zijn bestaan behoeft. Nemen wij de eerste beteekenis van het woord zelfstandig, dan is duidelijk dat om een soortgelijke reden als hierboven van een ding op zichzelf noch ten opzichte van het empirisch bewustzijn, noch ten opzichte van het denken sprake kan zijn. Vatten wij het woord in zijn laatste beteekenis op, dan is ons duidelijk geworden, dat het natuurvoorwerp te zijner constitueering noch het empirisch bewustzijn, noch het bewustzijn in het algemeen behoeft, dat het echter in zijn waarheid gefundeerd ligt, dat het dus een zelfstandigheid ten opzichte van het denken niet bezit.

De natuur is buiten ons bewustzijn, doch niet zonder verband ermee, want het denken is de brug, waarmee aan den eenen kant de natuur, aan den anderen kant het bewustzijn onverbrekelijk verbonden zijn. Het onverbreekbaar verband tusschen waarneming en enkel natuurvoorwerp is, dat beide in de logische waarheid over dat voorwerp samenhangen, welke logische waarheid zoowel essentiëel ,,bestanddeel'' van het voorwerp, als voorwaarde tot de mogelijkheid der waarneming is. Deze verhouding is geheel iets anders dan een causale verhouding, die slechts zin heeft tusschen ,,waardelooze'' voorwerpen en niet daar, waar de waarheid zelf grond is. Onzinnig is het dan ook te denken, dat de natuur door causale inwerking op ons bewustzijn in ons gewaarwordingen produceert, waaruit wij de kennis der natuur, met veel of weinig moeite, maar hebben af te lezen. Ook de gewaarwordingen ontstaan niet door causale werking. Wat lid eener causale verhouding is, heeft een zekere bepaaldheid, die slechts door het denken kan gegeven worden en de gewaarwordingen op zich zelf onmachtig

zijn te leveren. De bepaaldheid der gewaarwordingen is geen gewaarwording meer. De logische beteekenis der gewaarwordingen, dat wat van hen overblijft, zoo wij het proces der ervaring zuiveren tot het proces der waarheid, is de te bepalen onbepaaldheid : de gewaarwordingen zijn de aanduidingen voor het proceskarakter der aan de onbepaaldheid te bepalen waarheid.

Wij kunnen nu LEIBNIZ' geniale gedachte ,,dat de monaden geen vensters hebben'' beseffen en dat slechts de centrale monade (vergelijk ons waarheidsbegrip, dat LEIBNIZ' centrale monade is, gezuiverd van zijn mythologisch realistisch element) in staat is de afzonderlijke monaden tot spiegels te maken van het universum.

Het geweldige probleem, dat in de gewaarwording ligt opgesloten, is hiermee allerminst in totale doorzichtigheid opgelost. De vaststelling van de logische beteekenis der gewaarwording is zeer zeker van groot belang, maar het is eigenlijk slechts een negatieve bepaling, het eigenlijk wezen der gewaarwording niet rakende. Een positieve bepaling van wat de gewaarwording is, blijft hier dus de vraag, maar deze vraag is voor onzen tijd zeer zeker niet beantwoordbaar, evenmin als de hiermee in verband staande en reeds vroeger genoemde vraag, hoe het mogelijk is, dat wij, psychische individuen, in staat zijn de waarheid te denken, welk probleem weer verband houdt met het niet minder geweldige, wat de bewustwording der aanvankelijk ruimtelijke werkelijkheid beteekent en waarom dat wereldoel is ?

§ 10. *De onwaarheid der waarheid.*

Wij zeiden, dat geen oordeel volkomen waarheid bevat, daar dan deze waarheid van het waarheidsproces ware afgesloten en in zijn geïsoleerdheid stellig geen waarheid zou kunnen zijn. Dit brengt met zich mee, dat ieder zgn. waar oordeel onwaarheid bevat, zoodat het èn waar èn onwaar is, waaruit volgt, dat ook zijn tegendeel èn waar èn onwaar is. Hiermee schijnt zoowel het beginsel van tegenspraak als dat van uitgesloten derde op wankele schroeven te komen staan en dreigt ieder

onderscheid tusschen waar- en onwaarheid te vervallen. Bovendien : de ontwikkeling, die wij aan het waarheidsbegrip eigen denken, kan, zou men zeggen, toch maar tot zekere hoogte gelden. Want geldt deze ontwikkeling voor ieder oordeel, dan geldt zij ook voor het hier neergeschreven oordeel en geldt zij dus ook weer niet absoluut. Wij komen hier tot een eigenaardige antinomie : van den eenen kant eischt de waarheid als eenheid geen geïsoleerdheid van een enkel oordeel, geen oordeel, dat op zich zelf evident is en zich niet meer verder zou behoeven te rechtvaardigen, van den anderen kant moeten er absoluut-geldige oordeelen zijn, want is dat niet waar, dan is het oordeel, dat er absolute geldigheden zijn, niet absoluut waar en bestaan er dus wel absolute geldigheden.

De oplossing is de volgende : Ook het oordeel : „in geen oordeel ligt absolute waarheid'' is geen absolute waarheid in dien zin, dat alle begrippen in het oordeel aanwezig voor geen verandering vatbaar zijn, waardoor de zin van het oordeel eenigszins gewijzigd wordt. De nadere bepaling die dit oordeel als elk oordeel vraagt, behoeft niet te gaan in de richting, dat wij uitzonderingen vinden, maar bijvoorbeeld doordat het scherper, zuiverder geformuleerd wordt, waardoor dan eerst blijkt, dat aan de vorige formuleering een onzuivere, onjuiste kant was.

Hoe kwamen wij tot het oordeel : geen oordeel bevat absolute waarheid ? De noodzakelijke onophefbare verhouding der begrippen waarheid en werkelijkheid bracht ons daartoe. Genoemde stelling is noodzakelijke grondlegging, opdat waarheid en werkelijkheid mogelijk zijn. Een dergelijke transcendentale grondlegging is echter nooit geheel afgeloopen ; tot een absoluten grond voert zij niet en zij heeft slechts zin ten opzichte van datgene, waarvoor de grond is gelegd. Hoe verder terug dit proces wordt voortgezet, hoe meer wij tot oordeelen komen, die onveranderlijk voor alle tijden geldig schijnen, die schijnbaar buiten het proces der waarheid vallen, doch alleen, omdat er op den trap der kennis waarop wij staan

geen aanleiding bestaat, positieve kritiek te doen ingrijpen. Er bestaat dus geen absoluut apriori, geen absolute kategorialiteit, geen absolute waarheid, doch wel rangorde in aprioriteit, in absoluutheid. Voor onzen tijd is er geen reden reeds positieve kritiek uit te oefenen op het oordeel : In geen oordeel ligt absolute waarheid, al zal dit te eeniger tijd gebeuren, niet door de toevoeging van een beperking, maar doordat het begrip „oordeel", het begrip „absoluut", het begrip „waarheid" zich wijzigt in aansluiting aan de evolutie, die in andere oordeelen, waarin die begrippen voorkomen, plaats grijpt. Een zuivere rationaliteit heft altijd zichzelf op. Dit ziet men in de wiskunde en de logistiek. Tracht men zoo exact mogelijk alle axioma's en grondbegrippen door middel van symbolen uit te drukken, zoodanig dat de begrippen de axioma's en omgekeerd de axioma's de begrippen definiëeren, zoodat de wiskunde wordt tot een „zuivere verhoudingsleer" (HILBERT), de begrippen dus geen zin hebben dan die hun door hun combinatie tot axioma's gegeven is, dan verwordt het wiskundig gebouw tot een beteekenisloos symbolenspel. Welke voordeelen deze zgn. formalisatie [1]) op zuiver wiskundig gebied moge hebben (ik zal dit niet ontkennen), de waarheid der wiskunde gaat in dit isolement verloren. Datgene wat aan een axioma, aan een grondbegrip *beteekenis* geeft, is zijn te bepalen verband met al het andere ; het is zijn ontwikkelingsmogelijkheid, die het niet ongewijzigd laat, zijn verdere bepaalbaarheid aan het onbepaalde, zijn voortgezette rationaliseering : slechts in het oneindig proces der waarheid beschouwd, behoudt datgene, wat zin heeft, zin. Paradox uitgedrukt : slechts de onwaarheid geeft de waarheid zin.

---

1) Het is wel eigenaardig, dat deze formalisatie niet absoluut bereikbaar is. De logistiek kan buiten zijn symbolen sommige beteekenisvolle axioma's niet ontberen ; zij gebruikt er zelfs meer dan zij zelf erkent : dat zij n.l. het identiteitsprincipe in symbolen formuleert, is maar schijn, want dat principe is reeds voorwaarde tot de mogelijkheid van het symbolenspel.

Maar verder : de redeneering langs welke wij meenden tot het aannemen van absolute geldigheden te moeten komen volgde zekere banen van deductie, die in die redeneering als absolute waarheden golden. Dat betoog berust dus op een petitio principii.

Zelfs de meest fundamenteele axioma's der formeele logica zullen wij niet aan het proces mogen onttrekken. Hoe staat het nu met het beginsel van tegenspraak? Is dat niet nu reeds omvergeworpen, doordat wij aannemen, dat een stelling èn waar èn onwaar is? Zien wij af van het proceskarakter, de waarheid eigen, beschouwen wij de waarheid als op zeker standpunt bereikt resultaat, dan geldt daarvoor het beginsel, dat tegenspraak uitsluit. Doch voor het proces der waarheid is aan dat beginsel nooit volkomen voldaan; het blijft echter norm voor dat proces, waarvan de vervulling steeds geëischt blijft.

§ 11. *De ervaring en de waarheid.*

Het proces der ervaring heeft slechts zin, zoo daaraan beantwoordt een proces der waarheid zelf. Toch loopt uiteraard het proces der ervaring niet volkomen evenwijdig aan dat der waarheid. De weg, die de ervaring kiest, om tot meerdere kennis te komen is zeer dikwijls, zoo al niet geheel van subjectief-menschelijken oorsprong, dan toch sterk van subjectief-menschelijke strekkingen doortrokken. De moeilijke vraag, die wij ons hier moeten stellen, is deze : Wat in het proces der ervaring is wezenlijk voor het proces der waarheid? Hoe het proces der ervaring te reinigen tot dat der waarheid? Deze reiniging is een moeilijke taak en stelt allicht zelf weer een oneindig proces voor. Over niets is zooveel quaestie dan juist hierover. Aan den eenen kant het pragmatisme, dat alle waarheid loochent, aan den anderen kant degenen voor wie (de uitersten raken elkaar) de mensch de maat aller dingen is en daartusschen alle mogelijke overgangen en schakeeringen. In een volgend artikel hoop ik deze kwestie systematisch tot oplossing te brengen. Dit zal geschieden door het te sprake brengen van eenige kategorieën, als : ruimte, mogelijkheid, noodzakelijkheid, wier

oorsprong in het genoemde opzicht twijfelachtig is en verder door een stelselmatig onderzoek betreffende de methodes, die ons tot waarheid over de werkelijkheid voeren, om te beslissen, wat daarin het wezenlijke is, dat zijn grond vindt in het proces der waarheid.

# HET „KRITISCH-IDEALISME" EN ZIJN METHODE VOOR DE PRAKTISCHE WETENSCHAPPEN

DOOR

Mr. J. M. J. SCHEPPER.

---

## II.

Hebben wij tot dusver op ken-theoretische gronden de juistheid der „kritische" methode en de onhoudbaarheid der „empirisch-analytische" op het gebied der normwetenschappen trachten aan te toonen, thans rest ons nog hetzelfde te doen aan de hand van de praktische toepassing der laatste.

Wat wil de heer POLAK, in navolging van Prof. HEYMANS, met de aangeprezen methode eigenlijk bereiken? Hij zelf leert het ons aldus:

„Deze methode zelf, door HEYMANS ten onzent in zijn werken niet alleen helder uiteengezet, maar doorgaans ook voorbeeldig toegepast, kan in enkele trekken worden geschetst. Haar uitgangspunt is overal en uitsluitend de ervaring, in logicis die van het voor-waarhouden (= oordeelen), dus het „factum der Wissenschaft" (KANT), in ethicis die van het zedelik oordelen of waarderen, het prijzen en laken, het onderscheiden tusschen goed en slecht, rechtvaardig en onrechtvaardig (daaronder ook b.v. tussen verdiend en onverdiend leed), in aestheticis de schoonheidsoordelen met hun predikaten

mooi en lelik. En wat de methode zoekt, haar doel, is overal gelijkelik de *maatstaf* van dat oordelen, dus van waar of onwaar, goed of slecht, recht of onrecht, mooi of lelik. Wij beschikken over zulk een maatstaf, wij passen hem immers toe — maar hij is ons niet bewust, niet in zijn zuiverheid bekend of „gegeven" : waarom is het ene goed, mooi, waar, rechtvaardig, het andere 't tegendeel ? Wij *voelen* het zo, maar *begrijpen* het niet. Het gaat ons met deze waarderingsbegrippen als AUGUSTINUS met de tijd : „Wat is de tijd ? Als iemand er mij naar vraagt weet ik het, maar moet ik er een uitleg van geven — dan weet ik het niet" [1]). Of als de nietmeetkundige, die vrij nauwkeurig aangeeft, welke streep meer of minder afwijkt van de lijn, die precies recht of precies rond is, zonder de definitie, de wet of maatstaf van b.v. die „*rondheid*" te kennen, nl. dat elk punt even ver verwijderd moet zijn van éénzelfde, het middelpunt. Het zijn voor ons wat KANT genoemd heeft „verworrene Begriffe", gelijk hij dan de taak der kritiese wijsbegeerte formuleert als volgt : „Begriffe, die uns als *verworren* gegeben sind, zu *zergliedern*, ausführlich und bestimmt zu machen". Hoe nu geschiedt dit ? Door na te gaan wat ons *bewust* is bij ons eigen waarderen in concreto en voorts door de *biezondere gevallen* van oordeelvellingen, m.a.w. de *toepassingen* van de waardemaatstaf, die ons de „*geschiedenis*" in de ruimste zin, dus heel de „kultuur" leert kennen, te vergelijken, daaruit door *ontleding* te *abstraheren* wat zij *gemeen* hebben, zodat wij het gelijksoortige tot groepen van oordelen verenigen, waardoor empiriese waarderingswetten ontstaan, zoals de spraakmakende gemeente die voor de zedeleer b.v. geformuleerd heeft in de verschillende „deugden" en „zonden" — terwijl wr dan weer door ontleding trachten te vinden, wat b.v. al deze deugden tot „deugd" stempelt, aan welke *laatste*

1) „Quid est ergo tempus ? Si nemo a me quaerat scio, si quaerenti explicare velim nescio". (Confessiones, XI : 14).

*maatstaf*, welke *algemeenste wet*, welk *grondbeginsel* van het zedelik oordelen zij vermoedelik alle beantwoorden, wat c.q. het éne zal blijken in het vele der goed- of afkeuring''.

En verder :

,,De maatstaf zelf derhalve die fundeert, is niet fundeerbaar, slechts aantoonbaar, afleidbaar, als de natuurwet uit natuurverschijnselen, als het beginsel uit zijn toepassingen, en ophelderbaar, van slechts gevoelde, onbewust in praktijk gebrachte, tot klaar geweten en begrepen, tot begrip gekristalliseerde grondwaarheid. Zo geeft ons onze methode *nooit een andere maatstaf*, dan *wij reeds hadden*, maar toont ons integendeel slechts wat wij reeds hadden, zonder het zelf te beseffen. *Zij legt niet de grond van ons oordelen, maar legt de grond van ons oordelen bloot.* Zij doet ons enkel met begrip doordringen tot de voor ons zelf verborgen, vaag gevoelde diepte van ons geestelik zelf. Wat men terecht de ,,diepte'' noemt van de wijsbegeerte, dat is juist dit peilen van onze laatste gronden, dit belichten van eigen duistere drang, eigen ongeweten geesteswettelikheid. Daardoor vrijwaren wij ons voor de hoogmoedige waan der ,,oppervlakkige'', subjektieve eigenwijsheid, die wijzer wil wezen dan wij zijn, in plaats van demoedig te trachten, zo wijs te worden als wij in wezen reeds waren. Ook hier geldt : Was du ererbt von deinen Vätern hast, Erwirb es, um es zu besitzen.

Ik hoop hiermee het misverstand uit de weg te hebben geruimd, dat ooit of ergens de waarderingservaring-ontledende methode het aan waardebepaling onderhevige feitelike tot maatstaf van waardebepaling zou nemen of om zijn feitelikheid tot het behoorlike zou proklameren, ooit ,,uit'' enig ,,Sein'' tot deszelfs ,,Sollen'' zou besluiten ; niet uit het ,,zijn'' leidt zij het ,,behoren'' af, maar uit het behoorlik achten onder-bepaalde-omstandigheden, dus uit de ,,verschijnselen'', de ,,stof'', de biezondere gevallen van het behoren...... het *zuiver* behoorlik-achten, dus de ,,wet'', de ,,vorm'', de idee van het behoren, de gemene laatste maatstaf aller be-

hoorlikheidsoordelen. *Voor objektiviteit of algemene geldigheid, dus voor normwetenschap, is niet meer nodig en niet meer mogelik dan eenheid of gemeenschap van maatstaf*".

De „empirische" analysten willen derhalve door vergelijking en ontleding van de feitelijk voorhanden zedelijke oordeelen hun gemeenschappelijke kenmerken afleiden. Is op die wijze daaruit geabstraheerd wat zij *gemeen* hebben, dan zullen door vereeniging van het gelijksoortige tot groepen van oordeelen, empirische waardeeringswetten ontstaan. Door deze op haar beurt als boven te ontleden hoopt men de algemeenste wet of het grondbeginsel van het zedelijk oordeelen te vinden. „De duistere drang", de onbewust aangelegde en toegepaste opperste maatstaf, de „diep onder het oppervlak van ons bewustzijn gelegen eigen geesteswettelikheid" wordt, naar het gevoelen van den heer POLAK, aldus in het licht en aan de oppervlakte gebracht.

Wij meenen, dat de heer POLAK zich vergist. De eerste aanloop gaat goed. Zeker, door vergelijking en ontleding kan men uit feitelijke oordeelvellingen abstraheeren wat zij gemeen hebben. Ook zijn door vereeniging van het gelijksoortige oordeels-groepen te vormen ; en het staat ieder natuurlijk vrij daaraan „empirische waardeeringswetten" vast te knoopen, mits men wel bedenke, dat het woord „wet" hier (evenals in de economie b.v.) in een anderen zin gebezigd wordt dan bij de natuurwetenschap. Maar het is zelfmisleiding, wanneer de heer POLAK nu meent door verdere ontleding van die „empirische waardeeringswetten" de algemeenste wet, den oppersten maatstaf, het grondbeginsel van het zedelijk oordeel te kunnen blootleggen. Daartoe zou hij een sprong moeten doen over zeven slooten tegelijk. Want de weg der, door vergelijking abstraheerende ontleding kan nimmer voeren van het bijzondere tot het *algemeenste*, in den zin van opperste, hoogste of laatste, omdat hij ons blijft rondvoeren binnen het feitelijke en dus *alles* wat wij op dien tocht ontmoeten, als stof

(zij het dan ook „empirisch geanalyseerde "stof), bepaald en beperkt zal zijn.

Wat toch is de fout, waaraan de discipel, in navolging van den meester, zich schuldig maakt? Wel, o.i. misleiden zij zichzelf voortdurend door „*den grootsten gemeenen deeler*" van een aantal feitelijk gegeven zedelijke oordeelvellingen te beschouwen als *hoogste principe*, *oppersten maatstaf*, *leidend grondbeginsel* of *algemeenste wet* van alle mogelijke en denkbare oordeelen. Het spreekt natuurlijk van zelf, dat men door vergelijkend schiften uit gegeven oordeelvellingen ten slotte kan blootleggen, wat *die* oordeelen alle gemeen hebben. Dat gemeenschappelijk kenmerk zal dan in *die* oordeelen zonder onderscheid worden aangetroffen. Maar daaruit mag niet, gelijk in de school van Prof. HEYMANS geschiedt, de gevolgtrekking worden gemaakt, dat het zoo gevonden gemeenschappelijk kenmerk nu ook voor *alle* zedelijke oordeelen gelden zal en dus het zuiver bepálende kenmerk is, dat hen tot *zedelijke* oordeelen stempelt. Door die gevolgtrekking wordt een sprong gewaagd om boven het bepáálde en beperkte van de „gegeven" stof uit te komen en het volstrekt-bepàlende te grijpen. Of nog erger: door die gevolgtrekking wordt op eenig bepááld algemeen kenmerk zonder veel omslag het etiket geplakt van zuiver-bepálenden vorm. Een beroep op den gang der natuurwetenschap, die met haar hypothese-vorming hetzelfde zou doen, gaat om de boven reeds ontvouwde redenen niet op. Het is trouwens merkwaardig om te zien, hoe de heer POLAK onbewust zichzelf en anderen misleidt. In het boven eerst aangehaalde gedeelte van zijn betoog spreekt hij nog beperkter van het grondbeginsel, waaraan de zedelijke oordeelen „vermoedelik" alle beantwoorden. Daarentegen beweert hij in de vervolgens geciteerde passages met stelligheid dat zijn „waardeerings-ervaring-ontledende" methode „het *zuiver* behoorlik-achten", de „wet", den „vorm", ja de „idee" van het behooren uit de bijzondere „behoorlikheidsoordelen" afleidt.

Dezen zonderlingen sprong van het bepaald en beperkt-algemeene naar het volstrekt en zuiver-bepalende kunnen wij bij de „empirische" analysten herhaaldelijk waarnemen. Wij menschen zijn nu eenmaal genoodzaakt bij de „gegeven" ervaring niet te blijven staan. Wij trachten voortdurend boven het beperkte uit te gaan en op te klimmen tot het geheel der ervaring, d.w.z. tot het onbeperkte, het absolute, dat alleen het gebouw onzer werkelijke ervaring dragen kan, immers de grond kan zijn van de in dat gebouw bindende (verband leggende) relaties. Maar door den misleidenden waan, dat wij in eenige feitelijke algemeenheid van bepáálde en dus beperkte stof (t.w. : een aantal gegeven oordeelvellingen) het zuiver-bepàlende en algemeen-geldige reeds zouden hebben gegrepen, zullen wij op den weg naar het absolute, in de richting der idee geen stap zetten. Neen, daartoe is meer noodig en wel in de eerste plaats een moeizaam navorschen der voorwaarden van de mógelijke ervaring, d.w.z. van ervaring „überhaupt". „Empirische" analyse kan kan ons hierbij niet helpen, doch wel de, door den heer Polak verworpen „kritische" methode. Zij alleen stelt ons in staat over die voorwaarden het licht te doen opgaan, wijl zij ons de zuivere vormen van het ervarend bewustzijn wil doen kennen.

„Empirisch" onderzoek kan ons het zuivere en algemeen-geldige, het normale en ideale niet doen vinden. Ook het „algemeenste" kenmerk, dat men door onderlinge vergelijking uit eene groep of onderscheiden groepen van feitelijke oordeelen kan afleiden, blijft *feitelijk*. De heer Polak moge met een zekeren ophef ervan gewagen, dat de „empirische" methode niet tot object heeft de ervaring welke door het ethisch oordeel gevormd en beoordeeld wordt, doch de ervaring van dat oordeelen zelf, de lof en de blaam, de goed- en de afkeuring, de stempeling tot recht of onrecht, — het baat hem niet. Het is veeleer een bewijs te meer, hoe weinig hij de beteekenis begrijpt van de bezwaren, die de handhavers

der „kritische" methode tegen de zijne inbrengen. Zijn de zedelijke oordeelen der menschen, zooals wij ze kunnen opvangen, naspeuren en verzamelen, dan geen *feitelijk*-gegeven oordeelen? En hoe kan dan „empirisch" onderzoek en ontleden van die oordeelvellingen ons het *zuivere*, het *normale* oordeelen doen kennen? De bezwaren richten zich dus niet tegen de stof, maar tegen de *wijze* van ontleding. Het is *onmogelijk* om, gelijk de heer POLAK als ijverig leerling in de school van Prof. HEYMANS zich ten doel stelt, door „*empirische*" analyse „uit het behoorlik-achten onder-bepaalde-omstandigheden, dus uit de „verschijnselen", de „stof", de biezondere gevallen van het behoren (af te leiden)...... het *zuiver* behoorlik-achten, dus de „wet", de „vorm", de idee van het behoren, de gemene laatste maatstaf aller behoorlikheids-oordelen". Neen, met behulp der „empirische" methode kan men alleen den „grootsten gemeenen deeler" vinden van de onderzochte bijzondere gevallen van het zedelijk oordeelen. Maar dat is allesbehalve de zuivere „vorm" en de idee!

De boven aangehaalde zinsnede geeft o.i. weder een treffend staaltje van de verwarring welke, in verband met de feiten-vereering, in deze kringen heerscht tusschen het feitelijke en het normale. Het „behoorlik-achten onder-bepaalde-omstandigheden" wordt nader omschreven als „de biezondere gevallen van het behoren". Daarmede is de sprong van het feitelijke naar het normale volbracht zonder bij den argeloozen lezer opzien te wekken. Het „behoorlik-*achten*" plaatst ons met beide voeten op den bodem der feiten. Want het is natuurlijk de vraag, of hetgeen de heer X en zijn familie en zijn buren behoorlik *achten*, ook inderdaad behoorlijk *is*. De koppensnellers der animistische samenleving achten het zeer behoorlijk iemand door sluipmoord van zijn hoofd te berooven. Maar wel niemand zal beweren, dat dit „behoorlik-*achten*" als zoodanig ook een „biezonder geval van *hét* behoren" zou zijn! De laatste omschrijving doet in het betoog van den heer POLAK dan ook alleen

dienst om onbemerkt van het feitelijke over te springen naar het normale en te eindigen bij de idee.

Alle zedelijke oordeelen moeten iets in zich om dragen, wat als „*vorm*" hen juist tot „zedelijke" oordeelen stempelt. Tevens zullen alle „zedelijke" oordeelen wat hun *inhoud* aangaat, onder een en denzelfden maatstaf zich stellen ter toetsing van de richtigheid van het oordeel. Zouden zoodanige voor alle „zedelijke" oordeelen geldende vorm en maatstaf ontbreken, dan hadden wij geen waarborg, dat niet ieder zedelijk oordeel willekeurig ware. Het zou dan geen zin hebben in de wereld van dat oordeelen eenheid te brengen, d.i. normwetenschappen te beoefenen. Houden wij echter aan die eenheid vast, en omdat wij *bewuste* menschen zijn, kunnen wij het niet nalaten, zoo dienen wij een onderzoek in te stellen naar den bedoelden vorm en den genoemden maatstaf.

Naar den vorm èn naar den maatstaf. De vorm toch zegt als zoodanig niets over de waarde, over de richtigheid van den door hem gestempelden inhoud. Immers stelt juist ieder oordeel ons boven en behalve de vraag naar de soort van het oordeel (b.v. moreel of juridisch oordeel) ook de vraag : of het juist is ? Het bewustzijn verricht dus bij de samenstelling van ieder oordeel eene dubbele functie : het verbindt de gegeven stof (verhoudingen, strevingen, enz.) op een der bijzondere algemeen-geldige wijzen en betrekt die verbinding tevens op den voor haar volstrekt-geldigen maatstaf, in welken arbeid, in welke taak het meer of minder kan slagen [1]).

---

1) De Heer POLAK meent in mijn boven aangehaald proefschrift een zekere verwarring te ontdekken tusschen de „teleologische" beschouwing : hoe het bewustzijn „behoort" te werk te gaan om tot zijn eenheid te komen, en de „empirische" : hoe het „re vera" „uitteraard" te werk gaat. Naar het ons voorkomt, zal de Heer POLAK de onjuistheid van die meening onmiddellijk inzien, zoodra hij in alle passages welke z.i. de laatste, de „empirische" beschouwing zouden onderstellen, vóór de woorden : kenvermogen, geest of bewustzijn, in gedachten wil invoegen : „normaal". Uit die passages blijkt o.i.

Wetenschappelijke behandeling van het zedelijk (of juridisch) oordeelen, vereischt derhalve tweeërlei onderzoek : Vooreerst de ontwikkeling van het begrip : „Zedelijk" (of „recht") als vorm aller zedelijke (of juridische) oordeelen. En ten tweede de vaststelling van de idee der moraal (of des rechts) als oppersten, volstrekt-geldigen maatstaf voor den inhoud van dat oordeelen.

Ook hier benevelt de vereering van het feitelijke den blik der „empirische" analysten. Hun leeringen en betoogen geven ervan blijk, dat de als „begrip" en „idee" bij wetenschappelijk onderzoek noodzakelijk te onderscheiden methoden van het bewustzijn niet worden uitéengehouden. De laatste maatstaf welken zij zoeken, moet zoowel de functie vervullen van het „begrip", dat den oordeelen den hen kenmerkenden *vorm* geeft, als de taak der „idee" van eigenlijke richtingséenheid en maatstaf voor hun *inhoud*. Zoo komen zij er toe door „empirische" ontleding uit de gegeven zedelijke waardeerings-oordeelen eerst te willen „abstraheeren" wat zij „gemeen" hebben, om vervolgens door verdere ontleding van de aldus gevonden en tot groepen vereenigde gemeene beginselen den laatsten *maatstaf* af te leiden, welke in den grond al die oordeelen tot „zedelijke" *stempelt*.

Hierbij is, naar het ons voorkomt, een belangrijk ding over het hoofd gezien. De heer POLAK zal ons immers wel toestemmen, dat hij, om met zijn „empirisch" onderzoek te kunnen beginnen, eerst goed dient te weten, welke oordeelen hij bij zijn onderzoekingsmateriaal mag voegen en welke niet. Hij moet uit de tallooze oordeelen, welke hij op zijn weg ontmoet, de „zedelijke" uitzoeken en zal daartoe een criterium hebben te gebruiken. Hij zelf duidt dit in zijn artikel reeds met een enkelen trek aan door de ervaring als volgt te onderscheiden : „in logicis

---

zonneklaar, dat dàår niet gesproken wordt van de bewustzijns-werkzaamheid van eenig individueel menschenkind, maar van de werkwijze van den menschelijken geest als zoodanig.

die van het voor-waar-houden......, in ethicis die van het zedelik oordeelen of waarderen, het prijzen en laken, het onderscheiden tusschen goed en slecht, rechtvaardig en onrechtvaardig,...... in aestheticis de schoonheids-oordeelen met hun predikaten mooi en lelik". De onderscheiding tusschen die verschillende ervarings-groepen eischt echter, indien zij niet willekeurig zal zijn, zekere en wel-doordachte criteria. Een enkel voorbeeld zal voldoende wezen, om de moeilijkheden aan te geven, welke zich anders zullen voordoen. Bij de beoordeeling van een preek door een gevierd kansel-redenaar gehouden, hoort men veelal de praedicaten „mooi" en „goed" op geheel verschillende wijzen gebruiken. „Hij heeft *mooi* gepreekt", heeft vaak allesbehalve de strekking om een schoonheids-oordeel te vellen over den vorm, den bouw en de voordracht van het gesprokene. Integendeel bedoelt de beoordeelaar meestal op die wijze blijk te geven van zijn hooge ethische waarweering van den prediker en de door hem ontwikkelde gedachten, als richtingslijnen voor het leven. Maar ook omgekeerd wordt door het oordeel, dat de preek *goed* was, dikwijls uiting gegeven aan het aesthetisch genot onder het hooren gemaakt. Hetzelfde geldt ook t.a.v. andere oordeelvellingen over bepaalde handelingen en gedragingen. Wij noemen het slechts, om aan te geven, dat het zonder een stellig criterium onmogelijk is de „zedelijke" oordeelen voor een „empirisch" onderzoek te verzamelen.

De „kritische" idealisten trachten door de ervaring in haar geheel „kritisch" te ontleden de zuivere „vormen" van het bewustzijn zeker te stellen en aldus o.a. het begrip der moraal en het rechtsbegrip te ontwikkelen, die den moreelen en den juridischen oordeelen als zóodanig hun onderscheiden vorm geven. Bovendien zoeken zij den volstrekten maatstaf te vinden, die t.a.v. den inhoud dier oordeelen richtend optreedt. Anders de „empirische" analysten. Zij verzamelen de feitelijk voorhanden „zedelijke" oordeelvellingen en maken ze tot voorwerp van hun onderzoek zonder zich het hoofd te breken over

de vraag, of elk oordeel dat als „zedelijk" zich aandient, inderdaad dat stempel draagt. Hierbij vertrouwen zij blijkbaar weder op de „feitelik" in den mensch „funktionerende" „geesteswettelikheid", die het zoeken naar een leidend criterium overbodig maakt! Toch dienen *zij* o.i. juist dubbel voorzichtig te wezen. Gesteld eens, dat er onder de verzamelde oordeelen welke zij aan ontleding onderwerpen, verschillende waren binnengeslopen, die niet als „zedelijke" oordeelen kunnen worden aangemerkt, dan zouden de afgeleide gemeenschappelijke kenmerken mèt den z.g. „laatsten maatstaf" geenzins alléén betrekking hebben op „zedelijke" oordeelen. En hoe zou de gevonden maatstaf dan daarvan de „vorm" kunnen zijn, die hen juist tot „zedelijke" oordeelen stempelt!

De vereerders der „empirische analyse" maken het zich, gelijk uit het bovenstaande blijkt, wat al te gemakkelijk bij het „afleiden" van het grondbeginsel of den laatsten maatstaf van het behooren. Zonder „kritisch" onderzoek naar de *zuivere* „vormen van het bewustzijn, door elken bewustzijnsinhoud ondersteld; zonder „kritisch" onderzoek naar de noodzakelijke voorwaarden der ervaring, is het niet mogelijk dien „laatsten maatstaf" te vinden. Met behulp van de „empirische" methode vindt men dezen dan ook *niet*. Dat blijkt ten overvloede uit de volgende beschrijving, die de heer Polak geeft van hare verheven taak:

„Wij vinden het objekt der waardering niet op zich zelf, maar in duizendvoudig verband, dat het oordeel kan wijzigen en tal van „storende omstandigheden", als vooringenomenheid, haat en liefde („ira et studium"), sleur en overlevering komen daarbij nog de zuiverheid van het oordeel, *getoetst aan zijn eigen, eigenlike, bedoelde maatstaf*, vertroebelen. Zowel dus de (vooral ook aan de bewustzijnsvernauwing door gemoedsaandoeningen en hartstochten te wijten) onvolledigheid der gegevens omtrent het voorwerp van beoordeling en hun vermenging

met irrelevante of oordeelwijzigende bestanddelen enerzijds, als anderzijds het dubbele feit, dat *de waarderende geesteswettelikheid zelf door storende bewustzijnsinhouden kan worden belemmerd of gedwarsboomd* en zelf door ongeveer niemand zuiver en als zodanig wordt gekend, maar enkel in zijn toepassingen wordt gevoeld en „zonder erg" gehanteerd — dit alles verklaart hoe *oordelen mogelik en c.q. noodzakelik zijn, die hun eigen eigenlike maatstaf min of meer verloochenen.* Maar in het verwijderen dier storende omstandigheden en het toetsen aan eigen zorgvuldig zo „zuiver" mogelik gehouden oordeel ligt dan ook juist de grote taak der „analytiese" methode, die vooral waar zij ook het syntheties geestelik experiment, dus de „method of difference" te baat kan nemen (wat herhaaldelik het geval blijkt) de meest exakte resultaten toont te kunnen bereiken".

De „geesteswettelikheid", welke „diep onder het oppervlak van ons bewustzijn gelegen" onbewust haar „waarderende" werking verricht, wordt dus volgens den heer POLAK daarbij belemmerd door allerlei tegenwerkende factoren. Daaronder nemen een voorname plaats in de „storende omstandigheden" die de „zuiverheid" van het oordeel vertroebelen, als daar zijn vooringenomenheid, haat, liefde, traditie en sleur. Voor hare rekening komt een groot aantal der onjuiste toepassingen van den „eigen eigenliken maatstaf". Door „empirische analyse" moeten dan ook (met behulp van het „syntheties geestelik experiment") die „storende omstandigheden" worden verwijderd en uitgeschakeld en de troebele oordeelen getoetst aan „eigen zorgvuldig zo zuiver mogelik gehouden oordeel".

De heer POLAK volgt alweder den meester op den voet. In zijn „Ethik" zegt Prof. HEYMANS o.a.: „Statt zu sagen: „Wahrhaftigkeit, Menschenglück, Pflichterfüllung oder was sonst sind Kriterien der Sittlichkeit", könnte ebensowhl gesagt werden: „alle Handlungen, welche Wahrhaftigkeit bekunden, Menschenglück fördern,

aus dem Pflichtmotiv hervorgehen u.s.w., werden, von störenden Umständen abgesehen, sittlich gewertet"" [1]). En elders lezen wij : „Gut, ist was man bei erschöpfender Kenntnis aller in Betracht kommenden Daten und Wegfall aller störenden Umstände als gut beurteilen würde" [2]).

Nu kan inderdaad een theorie welke het feit als zoodanig in het middelpunt stelt en alleen in de feiten, in het feitelijke een vast uitgangspunt ziet, tot andere uitkomsten niet leiden : De „geesteswettelikheid", de eenheid van het bewustzijn is ook „in ethicis" een feit. Het bewustzijn past zijn principia „per se" toe en legt zijn maatstaven „dank zij zichzelf" aan. Juist die feitelijke werkzaamheid doet ons de wettelijkheid kennen. De wetmatige en leidende beginselen van den geest en zijn „eigen eigenlike maatstaf" worden, dank zij juist hun „natuurlike" werking, als zoodanig helder ingezien en algemeen nageleefd. Zij zijn voor ieder „evident". De feiten van het zedelijk oordeelen geven echter op zichzelve van die evidentie allesbehalve blijk en toonen somtijds van de „geesteswettelikheid" of „maatstafwettelikheid" geen spoor. Er moeten dus ook nog andere krachten feitelijk werken dan de „noodwendige reactie" van het „zedelijk reageervermogen". Zij vertroebelen het oordeel en werken verstorend. Dat behoeft geen verwondering te baren, wijl elk feitelijk oordeel „onder bepaalde omstandigheden" is voltrokken. Het komt er juist op aan om door verwijdering van het bijzondere, dat het daardoor aan zich draagt, tóch het „grondbeginsel", den „grond" van het oordeelen weder bloot te leggen. En dat vermag de „empirische" ontleding. Zij doet ons immers door afzondering van het gemeenschappelijke in de gegeven oordeelen, bijeenvergadering van het afgezonderde en herleiding daarvan tot één

1) blz. 6.
2) blz. 31.

principe, — tot dien „grond", tot dat grondbeginsel, tot die algemeenste wet ten slotte doordringen.

Zoo luidt op dit punt in hoofdzaak de theorie der „empirische" analysten. Naar onze meening, is daartegen het volgende in te brengen. Wanneer men door vergelijkend onderzoek van „gegeven" zedelijke oordeelen, daaruit afzondert hetgeen zij gemeen hebben, komt dat natuurlijk neer op het terzijde stellen van de bijzonderheden welke ieder oordeel bevat ten opzichte van andere oordeelen. Maar gaat het nu aan de, op die wijze terzijde gestelde bijzonderheden met den naam van „storende" omstandigheden te bestempelen? Bij ieder oordeel dat onder de verzameling der te vergelijken en te ontleden oordeelen is opgenomen, zal men kunnen onderscheiden tusschen bepalende algemeene en (door de eerste bepaalde) bijzondere elementen. Bij het „zo zuiver mogelijk" gehouden oordeel evenzeer als bij het meest vertroebelde. Uit beider bijzonderheid kunnen wij door „empirische" ontleding tot telkens ruimere algemeene begrippen opklimmen. En omgekeerd kunnen wij bij beide de door deze gevormde elementen naast en tegenover elkander stellen, al naar mate zij in dezelfde of in tweeërlei groep van „bijzonderheden" behooren. Langs dezen weg zal het echter niet mogelijk wezen om eenige bijzonderheid van welk „gegeven" oordeel dan ook, van andere bijzonderheden te onderkennen als „storende" omstandigheid, d.w.z. als een factor die de „natuurlike" werking der „geesteswettelikheid" verhindert en de feitelijke toepassing van den algemeensten maatstaf belemmert. Want, men houde dit wel in het oog: *iéder* der geanalyseerde oordeelen heeft op dezelfde wijze en in dezelfde mate het zijne bijgedragen tot het afleiden van dien algemeensten maatstaf. Het meest vertroebelde zoowel als het „zo zuiver mogelik" gehouden oordeel, wijl zij beide als feitelijk „gegeven" oordeelen voor het „empirisch" onderzoek evenveel beteekenis hebben. Doch dan kan ook geen enkel der onderzochte oordeelen bij toetsing aan den „eigenliken maatstaf" een „storende"

omstandigheid vertoonen. De deeling van den grootsten gemeenen deeler op de getallen waaruit hij gevonden is, gaat immers altijd op en kan geen „storende" rest overlaten. De invloeden van den haat en de liefde, van de vooringenomenheid en de traditie, alle in haar werking even feitelijk als de „geesteswettelikheid", zullen in de behandelde „gegeven" oordeelen niet minder „feitelijk" voorhanden zijn dan die der toepassing van den maatstaf, en hebben mitsdien bij het „afleiden" van den laatsten (die hen als „storende" omstandigheden moet doen kennen en uitschakelen !) evenzeer hun rol gespeeld als deze zelf.

Men ziet tot welke zonderlinge uitkomsten de empiristen zichzelven brengen. De „empirische" analyse, die het „afleiden" van den laatsten feitelijk-geldenden maatstaf tot taak heeft, kan ons over „storende" omstandigheden niet inlichten, omdat het constateeren van „stoornis" de kennis van den „zuiveren" maatstaf onderstelt. Alleen door de „bepaalde bijzonderheden" onder den naam van „bijzondere omstandigheden" zonder schroom gelijk te stellen met „*storende* omstandigheden", kan de schijn worden gewekt, als zou men waarlijk doordringen tot den „zuiveren" maatstaf der idee. Wij herhalen het nogmaals, dat alleen „kritische" analyse ons dezen kan doen kennen en ons daardoor in staat stellen de „richtige" oordeelen, d.w.z. die zedelijke oordeelen welke in meerdere of in mindere mate de richting houden der idee, te onderscheiden van de „niet-richtige", de „immoreele", welke in verschillenden graad den tegengestelden kant uitwijzen. „Kritische" analyse toch stelt den laatsten maatstaf, ofschoon door onderzoek der ervaring gevonden, in geen enkel opzicht afhankelijk van de stof der „gegeven" en onderzochte oordeelen en leert dus den „zuiveren" maatstaf kennen, die onmisbaar is om het „storende" door toetsing te kunnen aanwijzen.

Toetsing aan „eigen zorgvuldig zo „zuiver" mogelik gehouden oordeel" kan ons evenmin iets baten, tenzij

wij den maatstaf reeds kennen, waarmede de richtigheid en de zuiverheid, kortom de waarde van ons oordeel eerst kan worden bepaald. Niemand onzer zal immers zoo ingebeeld wezen, dat hij juist zijn eigen oordeel „per se" richtig en „zo zuiver mogelik" acht, d.w.z. dat hij juist bij zichzelven bij de toepassing van den, voor allen „evidenten" maatstaf „stoornis" onmogelijk keurt. En toetsing aan eigen oordeel om bij het „empirisch" afleiden van den maatstaf behulpzaam te zijn, zou toch niets minder onderstellen! Om soortgelijke redenen moet ook het „syntheties geestelik experiment" ons in den steek laten. Zonder „kritisch" onderzoek zullen wij, feilbare menschen, hetzij dan dat wij analytisch hetzij dat wij synthetisch te werk gaan, te allen tijde in een „empirisch" gevonden en dus slechts feitelijk-geldenden laatsten maatstaf vastloopen, die zelf op zijn beurt toetsing behoeft aan den „zuiveren" maatstaf. Dezen kunnen wij door „empirische" analyse en hare hulpmiddelen niet „afleiden", omdat zij overeenkomstig haren aard niets „zuivers" binnen onzen geestelijken gezichtskring brengt.

De heer Polak eindigt zijn artikel met de volgende verklaring:

„Tweëerlei drogreden heeft de mensheid van ouds in duizend vormen gedupeerd: de zelfbegoocheling van het „*sit — ergo est*" (wenselik — dus werkelik)...... en de zelfonttroning van het „*est — ergo sit*".

Van deze dubbele waan kan en zal slechts *methodiese bezinning* verlossen voorgoed".

Met dit laatste zijn wij het roerend éens. De heer Polak zal het ons echter niet euvel duiden, dat wij op grond der boven, tegen de „empirische analyse" ingebrachte bezwaren juist aan de „*methodiese bezinning*" der empiristen wèl twijfelen, hoeveel goeds zij overigens ook op wetenschappelijk gebied ongetwijfeld hebben gewrocht. Niet „langs deze zuiver empiriese weg" zal de menschheid o.i. van hare drogredenen kunnen worden bevrijd, maar alleen door het, op „kritische" wijze te

verwerven inzicht dat het „zijn" — der — ervaring ons noodzakelijk heenwijst naar het „zijn" — der — idee, zonder hetwelk het niet zou zijn. Slechts het „*est — ut sit*" (zijn om „objectief", zijn om „normaal" te wezen) zal de menschheid van zelfbegoocheling genezen en voor zelfonttroning behoeden.

*Weltevreden*, Februari 1921.

# BOEKBESPREKING.

GUSTAVE COHEN, Ecrivains français en Hollande dans la premiére moitié du XVIIe siécle. Paris, 1920. 756 blz.

De schrijver, van 1912—'19 Hoogleeraar in de Fransche taal- en letterkunde aan de Universiteit van Amsterdam, thans te Straatsburg, heeft zich zijn verblijf in ons land ten nutte gemaakt om zoo veel mogelijk bizonderheden te verzamelen aangaande het leven van Fransche geleerden en schrijvers, die in de 17de eeuw zich hier vestigden of er tijdelijk verbleven. Het bovengenoemde werk, waarmee hij den titel van „Docteur és lettres" te Parijs verwierf, zal door een ander over de tweede helft der 17de eeuw worden gevolgd.

Prof. COHEN heeft bijna de helft van deze lijvige dissertatie gewijd aan het leven van DESCARTES, hoofdzakelijk aan het verblijf in de Nederlanden. Belangstellenden in de Cartesiaansche wijsbegeerte, die een smakelijk verhaal van de lotgevallen van den grooten denker en de tijdsomstandigheden waaronder hij werkte weten te waardeeren, vinden hierin een betrouwbaren gids. Het boek is rijk geillustreerd.

T. J. D. B.

---

J. H. VAN DER HOOP. Nieuwe Richtingen in de Zielkunde. N.V. Uitg. Mij. VAN LOGHUM SLATERUS & VISSER. Arnhem.

Dr. V. D. HOOP noemt zijn werk een inleiding tot de psycho-analytische zielkunde; het bevat een uitwerking van voordrachten voor de Amsterdamsche Volksuniversiteit en voor de Amersfoortsche School voor Wijsbegeerte gegeven, waarbij de bedoeling allerminst is om aan leeken een handleiding te verschaffen voor psycho-analytische probeersels, maar veeleer om te doen beseffen hoe rijke stof op dit gebied van onderzoek aanwezig is en hoezeer een geoefende deskundigheid noodig is om hier den weg te weten. Het werk spitst zich niet op de techniek der psychanalyse, maar op de aanwijzing dier meer algemeene resul-

taten van het psychologisch onderzoek der laatste jaren die tot verheldering van begrip voor niet-vakkundigen belangrijk zijn. Zoo wordt hier gehandeld o.a. over : de beteekenis van het onbewuste voor den gezonden mensch, over : de ontwikkeling van het gevoelsleven ; over : psychologische typen. Zal voor wijsgeerige beschouwing de moderne psychologie in aanmerking komen, dan moet zij uit haar specifiek technischen opzet vrijgemaakt worden en haar algemeene resultaten moeten verzameld, die alsdan in de wijsgeerige zielsleer hun plaats zullen vinden. Het is de groote verdienste van het werk van Dr. v. d. H. in deze richting mede te werken.

Het standpunt van den schr. is niet dat van Freud, maar van de Züricher school, zooals deze het onderzoek van Freud heeft vernieuwd en gewijzigd. Op welke wijze dit standpunt verkregen is en hoe, sinds Charcot's arbeid te Parijs daartoe den stoot gaf, het psychologisch onderzoek geloopen is, wordt in het eerste hoofdstuk beschreven. Voorts wordt op heldere manier over de faktoren van het psychanalytische onderzoek gehandeld : verspreking, verschrijving, fouten in handelwijze, droom en droomsymboliek, censuur en verdringing, sexualiteit en ik-ideaal.

Het hoofdstuk dat over de ontwikkeling van het gevoelsleven spreekt, is voor praktische levenskennis het belangrijkste in dit werk en uit hoofde hiervan verdient dit boek zeker een kring van lezers wien het er om te doen is ook zonder eigen wetenschappelijke scholing een dieper inzicht te verwerven van wat in jeugdige gemoederen voorvalt, tot beter begrip van deze en vaak ook van eigen verleden. Psychologische kennis verruimt den kenner en verheldert niet slechts, maar verzacht ook de beoordeeling van medemenschen. De kennis te dezen opzichte heeft een ethische waarde en is opvoedend voor de opvoeders. Het komt mij voor dat het gunstig oogenblik voor een gezond-populaire zielkundige voorlichting is aangebroken en dat uit dien hoofde een behandeling als in dit hoofdstuk verschaft wordt, nuttig is.

Belangrijk is hetgeen Dr. v. d. H. te berde brengt over het synthetisch karakter der zielkunde, waarin dan de Züricherschool zich van de Freudsche school onderscheidt, maar waarin tevens de grond ligt van het methodeverschil tusschen de diepte-psychologie in het algemeen en de zoogenaamde bizondere psychologie die zich tot de klassificeering der karakters bepaalt. Wat betreft de indeeling in psychische typen in navolging der Zürichers door den schr. ontwikkeld, deze geeft den schijn eener verdeelbaarheid der menschelijke eigenschappen in afgesloten groepen. Is hier de gedachte dat al het onderscheidene toch maar onderscheiding van hetzelfde is, wel voldoende vastgehouden ? Bij alle indeeling moet m.i. deze waarheid op den voorgrond staan. Bij psychologen bestaat de neiging de onderscheiden te fixeeren.

B. de H.

JOH. GOTTL FICHTE. Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (Jener Vorlesungen 1794). Phil. Bibl. Bnd. 127 e. Leipzig. FELIX MEINER.

Hoezeer lezenswaard zijn heden nog deze Vorlesungen! Zij zijn niet met hun tijd verouderd. Trouwens: hun tijd, is die niet een der hoogtijden van de geestesgeschiedenis der menschheid? de „klassieke" periode der Duitsche gedachte? De klaarheid van FICHTE's gedachte spiegelt zich in de klaarheid van FICHTE's stijl. Het is een gelukkig feit dat bij de inzinking tot het infantiele die vooral in de Duitsche kunst als bedenkelijk verschijnsel valt op te merken, deze groot- en vol-menschelijke taal haar hoorders vindt. Echt Fichtiaansch de uitspraak, en karakteristiek voor deze Vorlesungen: Der letzte Zweck jedes einzelnen Menschen sowohl als der ganzen Gesellschaft, mithin auch der Arbeiten des Gelehrten an der Gesellschaft, ist sittliche Veredlung des ganzen Menschen. B. DE H.

---

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL. Encyclopaedie der Philosoph. Wissenschaften im Grundrisse. Neu herausg. von GEORG LASSON. 2t Aufl. Der philosophischen Biblioth. Band 33. FELIX MEINER, Leipzig. 1920.

Idem Grundlinien der Philos. des Rechts. Neu herausgeg. von GEORG LASSON 2t. Aufl. Der phil. Bibl. Band 124. Ibid. 1921.

Idem Phänomenologie des Geistes. Herausgeg. von GEORG LASSON. 2t. Aufl. Der phil. Bibl. Band 114. Ibid. 1921.

Voor de studie der Wijsbegeerte en hare geschiedenis heeft de uitgever FELIX MEINER zich verdienstelijk gemaakt als weinigen. De PLATO-vertalingen bij hem uitgekomen zijn een kostbaar bezit voor de boekerij van een „wijsheidsvriend"; de LEIBNIZ-uitgaven, de uitgave der werken van KANT en van het Duitsche idealisme, vele vertalingen van buitenlandsche werken, de HEGEL-uitgaven, door LASSON bezorgd — deze en nog veel meer bewijzen met hoe grooten ijver en kunde deze uitgever zijn schoone taak ten uitvoer legt. Van de HEGEL-uitgaven door hem ter perse gelegd, zijn thans tweede drukken verschenen. De inleidingen, door LASSON geschreven zijn dezelfde als bij den eersten druk. De eerste druk der Encyclopaedie in de uitgave van FELIX MEINER verscheen in 1905, der Grundlinien in 1911, der Phaenomenologie in 1907. In het „Vorwort zur zweiten Auflage" bij de Phaenomenologie schrijft LASSON over het werk: Die hier in zweiter Auflage veröffentlichte Ausgabe der HEGEL-schen Phänomenologie ist bei ihrem ersten Erscheinen vielfach mit der Zweifelsfrage begrüsst worden, ob sich für dies Werk wohl eine grössere Zahl von Lesern finden würde. Es hat auch nicht an Stimmen gefehlt die es rundweg für ausgeschlossen

erklärten, dass sich für HEGEL irgendwie noch ernsthaftes Interesse erwecken lasse. Die Tatsachen haben diese Meinungen wiederlegt. Deze tweede drukken geven blijk van het wezen der moderne wijsgeerige belangstelling : dat zij is een redelijk-idealistische. In menig opzicht is HEGEL verouderd, zeker ; maar de grootschheid, diepte en omvang van zijn denken zijn als verschijnsel in de geschiedenis der Europeesche filosofie ongeëvenaard. Ook wie in de groote algemeenheid met het HEGELSCHE denken akkoord gaan maar toch hun wijsgeerig levensbegrip anders instellen, kunnen in den wijsgeer een der grootsten van het genus : homo sapiens bewonderen en de bestudeering van zijn filosofie toejuichen.

B. DE H.

---

Immanuel Kants Leben, dargestellt von KARL VORLÄNDER. Der phil. Bibl. Bnd 126. FELIX MEINER, Leipzig.

Dit boek is een tweede druk, de eerste verscheen in 1911. Het is een met groot talent geschreven, op alle punten gedokumenteerd levensverhaal. De persoonlijkheid van KANT wordt ten voeten uit geteekend ; het ontworpen beeld boeit den lezer van begin tot eind. Het beeld is levend beeld. Al is KANT's uiterlijk leven weinig bewogen, de betrekkingen van dezen denker met zijn tijd en zijn omgeving zijn nauw genoeg om in hem het tijdsleven mee te schilderen. Het boek teekent KANT's Jeugd, universiteitsbezoek en huisleeraarschap, zijn privaatdocentschap, en verkeer met anderen, zijn professoraat en persoonlijke levenswijze en het tot stand komen zijner geschriften, ook zijn ouderdom en dood. De liefde waarmee het geschreven is wekt weerklank bij den lezer. Een der woorden van KANT's lange sterfbed verstaanbaar terwijl hij zich nauwelijks meer kon uitdrukken, is dit den wijsgeer kenmerkende : Das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen.

B. DE H.

# WIJSGEERIGE AKRIBIE

DOOR

CH. M. VAN DEVENTER.

---

ADICKES, in zijn om meer dan één reden handige uitgave van de *Kr. d.r. Vernunft* [1]), valt veel en fel op KANT aan, en het hoofdstuk over het *schematisme* spaart hij wellicht het minst.

De schemata zijn overbodig, beweert hij, waar zij de kategorieën met de zuivere tijdsaanschouwing in verbinding moeten brengen, terwijl toch de gansche kategorieëntafel reeds in betrekking tot ruimte en tijd staat. Geheel anders ware het, zoo die tafel in plaats van b.v. *oorzaak-werking* de verhouding *grond-gevolg* bevatte [2]).

Naar aanleiding van deze opmerking stelt men hier de vraag:

*moet al dan niet in de kategorieëntafel de betrekking oorzaak-werking vervangen worden door de betrekking grond-gevolg* [3]) ?,

---

1) I. KANT's Kritik der reinen Vernunft enz. von Dr. ERICK ADICKES, Berlin, MAYER & MÜLLER, 1889.

2) *Ibid.* blz. 172, noot.

3) In een vroeger opstel van schrijver dezes werd deze vraag aan ADICKES zelf gegeven (T. v. Wijsb. Oct. 1918, 402). Dit is, strikt genomen, minder juist; men moet liever zeggen: de vraag wordt bij den lezer door ADICKES *opgewekt.* In het thans aangeboden opstel herziet de schrijver zijn vroeger uitgesproken meening, dat er veel voor te zeggen is om de opgeworpen vraag bevestigend te beantwoorden.

terwijl men tevens eenige andere bezwaren bespreekt, door ADICKES, en later door anderen, tegen het hoofdstuk van het Schematisme opgeworpen.

I.

Het lijkt toch wel een zeer eenvoudige en rake gedachte : zoo *oorzaak-werking* de betrekking is tusschen twee gebeuringen, die elkaar naar een zekeren regel opvolgen —, dan is het *schema*, nl. de opvolging naar een zekeren regel, reeds in de betrekking *oorzaak-werking* besloten, en behoeft zij niet meer geschematizeerd te worden ; mag de kategorieëntafel nu alleen niet-geschematizeerde verhoudingen bevatten, dan hoort *oorzaak-werking* er niet in tehuis, doch wel *grond-gevolg*. Het lijkt een rake gedachte, die, tot welke ADICKES' opmerking voert ; zij zou brengen tot een belangrijke wijziging in KANT's leer, en verdient dus een onderzoek.

En zij verdient dit nog méér, daar zij, naar het schrijver dezes voorkomt, weinig of niet overwogen werd. Althans in tal van werken over KANT, na 1889 verschenen, ontbreekt een bespreking er van, en alleen het boek van PAULSEN [1]) zou ze verwerkt kunnen hebben, waar het verklaart, dat de *logische* verhouding *grond-gevolg* reëele beteekenis krijgt door verbinding met het schema, en dan *oorzaak-werking* oplevert, — maar ook dit moet onderzocht worden.

Het lijkt daarom niet overbodig om de vraag, door ADICKES opgewekt, ernstig onder de oogen te zien.

Allereerst echter ga men na, of KANT zelf zich min of meer bewust was van het recht dier vraag en hij zelf ze misschien zou hebben toegeknikt ; in dat geval ware hem inderdaad op een uiterst gewichtig punt van zijn leer groote slordigheid te verwijten.

Zooals men weet, noemt KANT de kategorieën door-

1) Fr. PAULSEN. I. KANT, 2e uitg., 1899, blz. 186.

loopend *verstands*begrippen; hij onderscheidt tusschen *verstand, oordeelskracht* en *rede.* Het *verstand* nu alleen maakt met zijn begrippen kennis en bepaling van een *voorwerp* mogelijk (*B.* 367), en de verhouding van *verstand* tot *voorwerp* wordt door KANT van den aanvang af met den meesten nadruk gesteld. (*B.* 93, 94) [1]).

De verstandsbegrippen derhalve, — en dus ook de kategorieën, en dus ook de betrekking *oorzaak-werking* —, gaan af op *voorwerpen* en *voorwerpelijke verhoudingen,* terwijl zij tevens *oordeelsvormen* zijn. Een oordeel nu is een oordeel over een voorwerp of een voorwerpelijke verhouding; een oordeel is niet enkel een verbinding van voorstellingen, doch een bewering over een werkelijkheid.

Van WINDELBAND's fraai-toelichtende uiteenzetting [2]) neemt men hier over, dat in dit punt een hoofd-moment van KANT's leer geraakt wordt. En KANT, voegt men hier er bij, dezen trek van het oordeel tot iets gewichtigs en principieels verheffend, deed iets, wat door vele eeuwen vóór hem wellicht vergeten was, maar door hem of hen, die het eerst over oordeelen spraken, terstond onderstreept. In PLATO's *Theaetetus* kan men deze bedoeling reeds met veel waarschijnlijkheid ontdekken, doch rechtuit wordt zij zonder den minsten twijfel uitgesproken in zijn *Sophistes* (262 *E*, 263 *A*, *B*). Het is een groot oogenblik in KANT's leven geweest, toen hij de vraag opwierp, welke de reden is, dat men een voorstelling tot een voorwerp in betrekking brengt [3]), en het beseffen van de voorwerpelijke beteekenis der oordeelen houdt met die vraag verband. Zeker dan ook wel in overeenstemming met KANT's meening zegt RIEHL: „Urtheile sind nicht lediglich begriffliche Vereinigungen von Vorstellungen, sie *gelten* auch, sie bedeuten etwas vom Gegenstande, der durch sie beurtheilt wird, mit einem

---

1) De *K. d. r. Vernunft* wordt hier geciteerd naar den tweeden druk, dien men B noemt.

2) *Gesch. d. neueren Philos.*; II (5e dr., 1911), blz. 70, vlgg.

3) Verg. SPRUYT, *Gesch. d. Wijsbegeerte*, 540.

Worte: sie sind Erkenntnisse" [1]), en dankbaar kan men ook gebruik maken van RIEHL's andere opmerking: „die Beziehung auf den Gegenstand unterscheidet das Erkennen von dem blossen Denken" [2]).

De kategorieën staan dus in verband tót, gelden vóór de voorwerplijke wereld; deze wereld echter is óók *zinnelijk*, en men kan vragen of KANT in de kategorie ook een zinnelijk bestanddeel erkent, dan wel de zinnelijkheid enkel aan de aanschouwing gunt? Het antwoord is zeer beslist: uit de kategorie wordt zelfs de *vorm* der zinnelijkheid weggelaten; ook voor de kategorie der oorzakelijkheid verklaart KANT zich hierover rechtuit, zeggend (*B*. 163), dat de kategorie der oorzaak *van den tijd geabstraheerd is*, en eerst bij *toepassing* op de zinlijkheid tot verhoudingsbepaling van het geschieden in den tijd voert. In overeenstemming hiermee kent hij dan ook aan de kategorie enkel een zeer abstracte waarde toe. (*B*. 186, 187).

Naar deze verklaringen is de verhouding *oorzaak-werking* zeker vrij van tijdschema, en heeft ADICKES zeker ongelijk [3]); maar men kan vragen, wat dan nog het verschil is tusschen *oorzaak-werking* en *grond-gevolg*, en of de laatst aangehaalde *passus* (*B*. 186, 187) dat verschil geheel wegneemt? Ook *grond-gevolg* is vrij van zinlijkheid, en van tijd in 't bijzonder, zéér abstract, en enkel beteekenend een zekere eenheid van voorstellingen. Moeten wij inderdaad KANT naar zijn woord nemen, en uit de kategorieën de tijdsverhoudingen geheel weglaten, ook uit de kategorie *oorzaak-werking*, en wat blijft er dan over voor *grond-gevolg*? Is KANT ten deze niet bezig

1) *Der philos. Kritisismus*, I. (2e dr., 1908), 417.

2) *Ibid*. 486. — SCHOPENHAUER, Vierfache Wurzel enz., 2e uitgave, blz. 99, verklaart nog het oordeel tot een begripsverhouding, zonder de voorwaarde der *gelding* te noemen, al stelt hij de waarheid van het oordeel in het hebben van een toereikenden grond.

3) Men kan zeggen, dat ADICKES hier het slachtoffer is van de dubbelzinnigheid der uitdrukking, „in betrekking tot ruimte en tijd staan". Inderdaad staan de kategorieën in betrekking tot r. en t., doch op *andere wijze* dan AD. wil.

zich te verstrikken in allerlei onderscheidingen, waarmee hij zelf niet best overweg kan, en heeft ADICKES niet het recht op zijn zijde, zeggende, dat in *oorzaak-werking* de tijdsverhouding, het schema, reeds besloten ligt, doch in *grond-gevolg* niet; moet men dus aan de vraag van dit opstel niet ten antwoord geven: „ja, de tafel had niet *oorzaak-werking* moeten bevatten, doch *grond-gevolg*"?

Doch vóór men zoo besluit, overwege men nog eens, of KANT niet gelijk heeft, om, als hij verstandsbegrippen zoekt, de zinlijkheid, dus ook haar uitersten vorm, zooveel hij maar kan aan die begrippen te ontnemen; of de wijsgeerige *akribie* dat niet van hem eischt; men denke er nóg eens over, of door die ontneming *oorzaak-werking* geheel aan *grond-gevolg* wordt gelijk gemaakt, en KANT dat toegeven moet.

Hij moet dat *niet* toegeven, want hij onderscheidt tusschen *algemeene* logika en *transcendentale* logika: de eerste geeft de begrippen en formeele regels van het juiste denken in het *algemeen*, de tweede die van het *voorwerpelijke* denken; al behoort alle logika ten slotte een voorwerpelijkheid te raken, de *transcendentale logika* gaat onmiddellijk op de voorwerpelijke wereld af; de *algemeene logika* beschouwt de voorstellingen allereerst enkel naar de wetten, volgens welke het denken hen in onderlinge verhouding brengt, hoe ook hun oorsprong (of bedoeling) zijn moge (*B*. 80-82). De algemeene logika, kan men zeggen, is streng formeel, de transcendentale eischt voeling met het zakelijke. *Oorzaak-werking* nu hoort in de laatste, *grond-gevolg* in de algemeene logika thuis. *Grond-gevolg* is de betrekking tusschen twee stellingen in een hypothetisch oordeel, maar of die stellingen zelf wáár zijn, wordt daar niet uitgemaakt (*B*. 98). *Oorzaak-werking* daarentegen geeft een overeenkomstige betrekking tusschen twee aanschouwlijke voorstellingen, terwijl die betrekking een *voorwerpelijk* verband tusschen die voorstellingen uitspreekt, en dit verband in overeenstemming moet zijn met de *ervaring*.

Maar wat nu? KANT onderscheidt dan twee soorten van logika, en daarmee ook *grond-gevolg* van *oorzaak-werking*, en toch wil hij aan de laatste betrekking alle zinlijkheid en daarmee ook den *tijd* onthouden, — is dat niet gehaspel zonder kern van zaak? Wat blijft er voor bijzonders aan de kategorie, zoo zij niet is *grond-gevolg*, en ook niet de tijdsbetrekking bevat? Maakt ook niet de *passus* van B. 186, 187 de kategorie zonder inhoud, waar hij ze van het schema ontdoet?

Op deze vragen is het antwoord: tusschen een algemeen-logische verhouding en de daaraan beantwoordende kategorie bestaat en blijft bestaan *dit* verschil, dat de laatste (*oorzaak-werking* bijv.) de *bedoeling* heeft om onmiddellijk tot bepaling van voorwerpelijke verhouding te dienen. *Dit* concrete blijft in de kategorie, dat zij onmiddellijk bestemd is voor genoemd doel, (terwijl *grond-gevolg* die onmiddellijke bedoeling niet heeft), al wordt eerst bij de *toepassing*, d.i. dus de *uitvoering* van de bedoeling, het *schema* ingeroepen, en daarmee naar KANT's eigen woord, de kategorie *gerealizeerd* (*B.* 185, 186). Zonder dat inroepen, zonder die toepassing zijn de kategorieën inderdaad zoo leeg, als de passus van *B.* 186, 187 ze maakt, en alleen door een *bedoeling* van de algemeen-logische verhoudingen onderscheiden.

Deze opvatting is geenszins een poging om KANT, desnoods tegen hem zelf in, met een gezochte onderscheiding te redden; zij is zeer bepaald uitdrukking van zijn eigen inzicht, daar hij met zooveel woorden zegt: „de zuivere kategorieën...... hebben transcendentale *beteekenis*, doch zijn niet van transcendentaal *gebruik*...... zij hebben gansch géén gebruik, zoo men ze van alle zinlijkheid afzondert" (*B.* 305).

Er is dus niets aan te doen: KANT is ten deze niet slordig of verward; hij is integendeel bewonderenswaard, en, men zou haast zeggen, meedoogenloos van *akribie*, en het is juist deze strengheid, die moeite geeft. KANT houdt zich scherp aan zijn beginselen: onderscheiding van algemeene en transcendentale logika; de onder-

scheiding van het volstrekt onzinlijke verstand en de zinlijkheid met haar vormen. Er is onderscheid tusschen *grond-gevolg* en *oorzaak-werking;* de kategorieëntafel moet de tweede en niet de eerste bevatten, en wel *zonder* het *schema*, want *oorzaak-werking* is *grond-gevolg* met de *bedoeling* van voorwerpelijk gebruik in de *ervaring* [1]). ADICKES heeft ongelijk, bewerend, dat *oorzaak-werking* het schema reeds bevat; PAULSEN heeft ongelijk, waar hij een logische en een reëele kategorie stelt, en bedenkelijk, zoo niet foutief, is RIEHL's uitspraak: „eerst de geschematizeerde kategorie is kategorie" [2]). En de vraag van dit opstel: „moet de kategorieëntafel niet *grond-gevolg* bevatten in plaats van *oorzaak-werking?* —, die vraag behoort beslistelijk *Neen* tot antwoord te krijgen.

Zóó althans staat de zaak, zoo men mét KANT én zuivere verstandsbegrippen zónder schema, én daarbij het *schema* aanneemt; het antwoord kan wellicht anders luiden, als men de leer van het schematisme geheel en in beginsel verwerpelijk acht.

## II.

Volgens ADICKES toch is het hoofdstuk van het *schematisme*, behalve overbodig, geheel foutief, en wel, omdat KANT het schema gebruiken wil om verschijnselen onder de kategorie te *subsumeeren*, terwijl, naar ADICKES, zulk een subsumtie onmogelijk is. Zijn eenmaal twee voorstellingen ongelijksoortig verklaard — en dat doet KANT voor aanschouwing en kategorie — zooals *mensch* en *steen*, dan kan het eene, met welke tusschenbegrippen

1) Deze formuleering: „*oorzaak-werking* is *grond-gevolg* met de *bedoeling* van voorwerpelijk gebruik in de ervaring", is, voorzoover men hier weet, niet bij KANT zelf te vinden; zij lijkt echter in overeenstemming mét, en een geoorloofde uitdrukking vàn zijn meening over de verhouding tusschen beide betrekkingen. — Wél zegt KANT zelf: „de stelling van den toereikenden grond is de grond van mogelijke ervaring" (B. 246), en hij zegt dat juist voor de causaliteit.

2) *Der phil. Kriticismus* enz., 2e druk (1908), blz. 533.

ook, nooit onder het tweede gesubsumeerd worden. Dit bezwaar geeft den genadeslag, voor ADICKES, aan een hoofdstuk, dat, daar de kategorie het schema al bevat, toch reeds overbodig was.

In herinnering zij gebracht : het *schema* eener kategorie is de objectieve tijdsbetrekking, waarin, als (zinnelijken) vorm, de kategorie zich in onze ervaring toont [1]). Bepaalt men zich tot de verhouding *oorzaak-werking*, dan kan men, in KANT's geest zeggen, dat die kategorie een begrip is, *bestemd* (en niet méér dan dat) voor *toepassing*, op twee zinlijke voorstellingen (aanschouwingen, verschijnselen) A en B, die bij de toepassing zóó verbonden zijn, dat zij een ervaringsinhoud leveren in overeenstemming met de kategorie, dus een causale betrekking. Nu ligt echter in de kategorie zelve de tijdsbetrekking niet en in A en B zelven evenmin, terwijl de ervaringsinhoud ze wél moet bevatten. De kategorie moet dus in een *vorm* komen, waarin zij wél een tijdsbetrekking insluit : deze vorm is het *schema* der kategorie, en het *schema* is in dit geval : de *opvolging volgens een regel.* Verbindt men A en B nu zóó, dat B, onder nader te omschrijven omstandigheden, A altijd opvolgt (dit brengt het begrip *regel* mee), dan is, als ervaringsinhoud, het oordeel ontstaan : A is *oorzaak* van de *werking* B.

Men verwijte ditmaal aan KANT het woord *schema* niet als een ongelukkige keuze. Een beteren term vond niemand, en het woord *vorm* ware zonder toelichting óók niet duidelijk. KANT heeft een woord gezocht voor zoo iets als een *eerste, nog zoo abstrakt mogelijk gehoudene verzinlijking* van een volstrekt abstract begrip, en voor dat doel is het woord *schema* bruikbaar, en door de leekentaal gesteund. Derhalve, zoo het bovenstaande juist is, is het schema een *zinlijke* vorm van het *onzinlijke* verhoudingsbegrip (hier : *oorzaak-werking*), en die zinlijke vorm onmisbaar om van kategorie en aanschouwingen

1) Verg. SPRUYT, Gesch. d. Wijsb., 575.

tot den ervaringsinhoud te komen, waarin de kategorie haar volkomen toepassing vindt [1]).

Doch ADICKES verwerpt KANT's leer hier, en tegen den term *subsumeeren* voor de toepassing van de kategorie op aanschouwingen, werd, na hem, bezwaar gemaakt door W. ZSCHOKKE [2]), die zegt, dat er sprake is van wederzijdsche *aanvulling*, terwijl E. CURTIUS [3]) aan KANT hier dubbelzinnigheid verwijt: KANT toch zou het woord *subsumptie* én voor de rangschikkiug van een voorwerp onder een begrip én voor de rangschikking van een geval onder een regel nemen, en, steeds den tweeden zin bedoelend, vaak naar den eersten redeneeren. Volgens CURTIUS en ZSCHOKKE beiden is de schema-leer, zooals KANT ze geeft, een onding: toch wil CURTIUS het schema behouden [4]).

Hier meent men, dat aan KANT ten deze inderdaad een te kort aan *akribie* is te verwijten, en de term *subsumptie* onjuist is. Alle bijzondere causaliteitsgevallen kunnen onder de *geschematiseerde* kategorie gesubsumeerd worden, doch de *geschematizeerde* kategorie niet door subsumptie onder de kategorie zelve komen, daar door het schematiseeren zelve een *sprong* wordt gedaan van het verstand naar de zinlijkheid, welke KANT zelf zoo scherp vaneen gescheiden heeft. Hier heeft ADICKES gelijk: al is het zinlijke element in het schema nog zóó abstract, zinlijk blijft het, en een logische overgang van kategorie op geschematizeerde kategorie is niet te leggen.

Men had dit liever door KANT zelven erkend gezien. Maar men moet ook hier het kind niet met het badwater wegwerpen, en niet om deze onzuiverheid de leer van het schematisme geheel schrappen. In hoofdlijnen (*men bepaalt zich hier steeds tot het geval van oorzaak-werking*),

1) Men beweert hier niet in het bovenstaande de leer van het schematisme gehéél te hebben weergegeven.

2) KANT — *Studien*, XII (1907), 173 en 174.

3) *Ibid.*, XIX (1914), 348-349.

4) *Ibid.*, 366.

meent men hier, in hoofdlijnen, is het te behouden, als men eenmaal het schema niet als een logischen, maar als een zinlijken schakel tusschen de kategorie en de bizondere toepassingen erkend heeft: missen kan men het niet, al moge de leer in bijzonderheden onzuiver zijn.

Noem met CURTIUS het schema desnoods een *regel*, feit blijft, dat men met kategorie en aanschouwing alleen niet uitkomt, wanneer men zich houdt aan KANT's leer over de kategorie, bij welke dan de betrekking van het begrip tot de voorwerpelijke verhouding alleen als naaste *bedoeling* van toepassing, doch niet als eerste *uitvoering* van toepassing gesteld wordt, terwijl aan *grond-gevolg* zelfs deze naaste bedoeling ontbreekt. Er moet een *tertium* zijn, (wat KANT zelf beweert, *B.* 177), en wel als transcendentale *tijdsbetrekking* (verg. óók *B.* 177), en al blijft het een zonde tegen de akribie om, zooals KANT doet, de verschijnselen door dit tertium onder de kategorie *gesubsumeerd* te achten (B. 178), — er is een onmisbare fysische brug geslagen van de kategorie naar de verschijnselen. Op een of andere wijze heeft KANT iets aangegeven, dat hij aangeven moest, nu hij de kategorie eenmaal opvatte, gelijk hij dat deed, en ADICKES' oordeel „het hoofdstuk over het schematisme is overbodig" — is te verwerpen.

Thans wil men trachten de voorafgaande bespreking aan een *voorbeeld* te verbinden.

Men reflecteert over het schouwspel, dat men beschrijft als volgt: een hamer is in beweging naar een spijker, stoot er tegen aan, en de spijker gaat dieper de plank in. Men vat dit schouwspel op als aanwijzing op een objectief geschieden, dus als een *ervaringsinhoud*, en acht er een oorzakelijk verband in.

Dit geval analyseert men hier als volgt, nadat men gezegd heeft, om van SCHOPENHAUER óók te leeren en tevens de zaak te vereenvoudigen: de beweging van den hamer is de oorzaak A, en de beweging van den spijker is de werking B: uit een reeks van gebeuringen neemt men dus enkel twee hoofdmomenten.

Nu is „de hamer” in mijn reflectie een aanschouwelijke voorstelling, en „de bewegende hamer” een synthese van voorstellingen; hetzelfde geldt voor den „bewegenden spijker”; beide synthesen worden ieder weder als een eigene eenheid opgevat, en zoo ontstaan een A en een B, waarover men verder reflecteert.

Men heeft dan die twee voorstellingen, die A en B, en die twee moet men nu zóó verbinden, dat A de oorzaak van B is, en dus A en B in een zekere voorwerpelijke verhouding komen. Die voorwerpelijke verhouding nu moet in overeenstemming zijn met de kategorie *oorzaak-werking*, die weer de verhouding *grond-gevolg* is met de *bedoeling* van toepassing op voorwerpelijk gebeuren en op de stichting van voorwerpelijke, dus ervaringskennis. A en B zijn dus zóó te verbinden, dat het optreden van B door het optreden van A noodwendig bepaald is, zooals de *grond* het *gevolg* bepaalt: en waar A en B in tijd gescheiden gedacht zijn, moet de bepalende betrekking een tijdsbetrekking zijn, en wel die, welke behoort bij de kategorie *oorzaak-werking*, d.i. dus het *schema* van oorzaak-werking, en derhalve de *opvolging volgens een regel*. Verbindt men nu A en B naar een *regel van opvolging*, dan zijn de voorstellingen in causale verhouding gebracht, en is het ervaringsoordeel: A is de oorzaak van de werking B — gevormd. Derhalve, *indien* de regel te aanvaarden is: telkens als A *op een zekere wijze*, in zekere omstandigheden optredend gedacht moet worden, zal B *op een zekere andere wijze*, in zekere andere omstandigheden na A optredend gedacht moeten worden, — dan heeft men in zijn reflectie het schouwspel van zooeven verheven tot een ervaringsinhoud, het uit zijn elementen opbouwend.

Het is nu wellicht duidelijker, dat KANT geen van die elementen missen kan, en noch het schema in de kategorie opgenomen heeft, noch de kategorie *oorzaak-werking* door *grond-gevolg* had moeten vervangen, al is zeker de stelling van den grond zelve weer grond voor het maken van een ervaringsinhoud.

## III.

Er blijft niettemin iets onbevredigends; men heeft het gevoel met een kunstmatige saamhechting van niet zuiver passende brokken in aanraking te zijn, en denkt allicht aan het platonische woord: „de God nu heeft verstand en macht genoeg om het vele tot één te mengen en het éene in veel weer te verdeelen, maar van de menschen is niemand tot een van beiden genoeg in staat, noch zal er ooit iemand zijn" [1]), — en dat zelfs KANT niet de man was, die God evenaren kon.

Wat zegt een volbloed Neo-Kantiaan?

„Alle ervaring komt door twee factoren in ons tot stand: 1°. door zinlijke waarneming, 2°. door het verstand. In ons binnenste zijn beiden wel is waar onafscheidelijk aan elkaar verbonden, maar ten behoeve van de theorie moeten zij „geïsoleerd" van elkaar beschouwd worden" [2]).

En hij zegt nog eens:

„Zinlijkheid en verstand behooren onafscheidbaar bijeen" [3]).

Ten behoeve van de theorie, zeer zeker, moet men „isoleeren", maar niettemin maakt men dan een gewelddadigen breuk in het in wezen onscheidbare, en de gevolgen van die gewelddaad zijn niet te verbergen: de breuk blijft zichtbaar. Ten behoeve van de theorie moet men de faktoren zelfs zoo streng en zuiver isoleeren, dat zij *niets* meer gemeen hebben, en daarna ze weer samenhechten, — maar *hoe* en met wàt? De saamvoeging van twee ongelijksoortige zaken geeft nooit een homogeen geheel, het oorspronkelijk Eéne wordt er niet door hersteld, en van iederen schakel kan men vragen, wat *die* dan is, en of in *dien* schakel homogeniteit bestaat, en hoe dat mogelijk is, en als hij wél homogeen is, hoe men

1) TIMAEUS, 68 *D*, overigens in een gansch ander verband.
2) en 3) VORLÄNDER, Gesch. d. Phil. II (1908), 190, 192.

dan dien schakel kan versmelten met iets anders, en. zoo hij het niet is, wat winst dan door den schakel verkregen wordt?

Bezien wij de moeilijkheid nog eens van nabij.

Eerst deed KANT als een zuiver denker van vreezelooze akribie. *Verstand* en *zinlijkheid* streng onderscheidend, moest hij aan het verstandsbegrip of de kategorie *alle* zinlijkheid ontnemen en hij deed het. Hij moest tevens een onderscheid maken tusschen *grond-gevolg* en *oorzaak-werking*, en hij deed het. Met beroep op de onderscheiding van algemeene en van transcendentale logika hield hij voor de kategorie een begrip over, dat de *bedoeling* of *beteekenis* enkel bevat van toepassing op aanschouwing of zinlijkheid, maar niet zelf zonder meer toegepast worden kan, en hij sprak het uit, ronduit er bij zeggend (*B.* 186, 187), dat de kategorie, van alle zinlijke voorwaarden afgezonderd is en niets voorwerpelijks voorstelt — tot zoover is de akribie volkomen gaaf.

Maar men heeft niets aan de kategorie, zoo de bedoeling van toepassing niet uitgevoerd wordt, en wel uitgevoerd in het gebied der ervaring, waarvoor zij bestemd is, wat beteekent, dat men bijzondere causaliteitsoordeelen onder de kategorie brengen moet of *subsumeeren*. Doch hoé kan dat? Ieder bijzonder causaliteitsoordeel is deel der ervaring en bevat dus een element van *zinlijkheid*, en dit element is nooit onder dak te brengen bij het in wezen volstrekt onzinlijke — wat KANT zelf blijkbaar toegeeft (verg. *B.* 176).

Er moet een verbindingslid zijn, zegt KANT zelf verder (*B.* 177), dat eenerzijds met de kategorie, andererzijds met het verschijnsel (dus de zinlijkheid) gelijksoortig is, en dit *derde* is het *transcendentale schema*.

Hier schrikt de lezer, vraagt zich af, waar de heilige akribie gebleven is, en hij wordt niet gerust gesteld, als hij ziet, dat het transcendentale schema van de zinlijkheid enkel de transcendentale apriorische tijdsbepalingen bevat. Transcendentaal of niet, — die bepalingen behooren tot het rijk der zinlijkheid, het schema zelf

is niet onder de kategorie te subsumeeren, en de bewering (*B.* 178), dat nu door middel van dat schema de verschijnselen *onder de kategorie gesubsumeerd* kunnen worden, is *onzuiver ;* de akribie werd weggeworpen : de verschijnselen, de bijzondere ervaringsoordeelen zijn onder het schema te subsumeeren, maar het schema niet onder de kategorie.

Gooi ze dan overboord die zuiver verstandelijke kategorie, zegt nu allicht iemand, behoud enkel *grondgevolg* en het schema.

Maar hier oordeelt men zóó niet, wijl men meent aangetoond te hebben dat KANT geen der elementen van het ervaringsoordeel missen kan, en men er op wees, hoe het schema transcendentale tijdsbepalingen bevat. Hier meent men KANT inderdaad een vergrijp aan de akribie te moeten verwijten, maar dan dit, dat hij voor een zuiver deduktieve logische daad uitgeeft, wat een wel door het denken geëischte, doch niettemin *inductieve* bewerking is ; niet een formeele, doch een materieele greep. Wat KANT zelf noemt het *realizeeren* van de kategorie (*B.* 185, 186), is een springen van het tijdelooze in het tijdelijke, van het abstracte in het concrete (zij het dan ook in het apriorisch concrete) ; niet een afleiden van het rijk der ervaring uit het rijk des verstands, doch een vrije herschepping van het eerste door aan het laatste de zinlijkheid weer te smeeden, die er eerst van losgewerkt was [1]).

Had KANT zelve hier een eigen leer van wat men zou kunnen noemen *reëele subsumptie* ingevoerd en toegelicht, de akribie ware heel gebleven ; nù — hij stelde die subsumptie als een formeel logische werkzaamheid, en beging daarmee een vergrijp.

Maar, — men zegt het wéér —, dit vergrijp is niet van vernietigenden aard, want juist de akribie eischt, dat alle elementen, door KANT aangegeven, behouden

---

1) ZSCHOKKE spreekt dan ook van een *wederzijdsche aanvulling,* zooals bleek.

blijven. Het lijkt wel zeer raak, wat ADICKES zegt (want hij krijgt den empiristischen Adam in ons tot steun): „in de kategorie is het schema al besloten", — maar, wel beschouwd, verwaarloost hij dan de scheiding van zinlijkheid en verstand. En het lijkt ook wel raak, en forsch-pedagogisch, zoo PAULSEN één tafel van *logische* kategorieën maakt en één van *reëele* kategorieën, doch wel beschouwd, verwaarloost hij dan èn de onderscheiding van zinlijkheid en verstand, èn die tusschen algemeene en transcendentale logika [1]).

Deze vergrijpen schijnen ernstiger te zijn dan dat van KANT zelven, waar zij juist die onderscheidingen verdoezelen, welke de meester met voorbeeldige akribie invoerde en vasthield. Zijn eigen vergrijp, zoo men hier juist zag, stak in de meening, dat men het eenmaal kunstmatig gescheidene zonder geweld weer vereenigen kan door enkel een formeele subsumptie.

Waar echter die vereeniging niet tot stand te brengen is zonder een forschen greep, dien men een gewelddaad noemen kan [2]), en die dus óók niet geheel bevredigt, mag men andere grepen niet geheel verwerpen, en men acht dien van PAULSEN in 't bijzonder een gelukkigen: zeker geeft zijn aperçu goede punten van vasthouden in den doolhof van onderscheidingen, dien de akribie van KANT's eigen uiteenzetting aanbiedt. Nauwkeurige beschouwing moet dit aperçu verbeteren, niettemin bewijst het diensten en goede diensten. Dit dan meent men hier over PAULSEN's greep, en men waagt het zelfs ook zelve een korte formule aan de hand te doen, en wel déze:

De ervarings-verhouding *oorzaak-werking* is het tijdsbeeld van de logische, tijdelooze verhouding *grond-gevolg*; de ervaringsdwang is het beeld van den logischen dwang.

1) Althans zoo PAULSEN, wat niet geheel duidelijk is, *grond-gevolg* als de logische, en het *schema* van *oorzaak-werking* als de *reëele* kategorie beschouwt. — Verg. o.c. 184-186.

2) Van een gewelddaad spreken ook CURTIUS en ZSCHOKKE, zie de verhandeling van den eerste, blz. 362. — Ook CHAMBERLAIN laat zich in dien geest uit; zie het Naschrift bij deze studie.

Inderdaad, de laatste grondslag van wetenschaplijke zekerheid is de algemeene, formeele, analytische logika (verg. *B.* 78), en er is geen sterker dwang denkbaar, dan die welke van *grond* tot *gevolg* voert. Men overwege hierbij wel den bijzonderen aard dier logika, die èn zuiver formeel is èn de leer van hoe men formeel *behoort* te redeneeren, doch geen psychologie. Zoo iemand zegt: „indien alle menschen sterfelijk zijn, heeft een koe vier pooten", ondergaat hij zeker een psychischen dwang; niettemin acht men hem suf, ziek, gek of een hanswors, juist wijl hij bij zijn *hypothetisch* oordeel een logisch-dwingenden vorm verbindt aan een ongerijmden inhoud: in de afkeuring erkent men den dwang van den vorm voor het strenge denken. Zonder dit formeel strenge denken nu heeft geen enkele stelling of uitspraak zekerheid. De verhouding *grond-gevolg* nu keert in zekeren vorm terug in de verhouding *oorzaak-werking;* deze weer in het *schema*, en dit weer in elke bijzondere toepassing; de uitspraak: „de hamerbeweging *veroorzaakt* de spijkerbeweging", bevat een vervormde herhaling van de verhouding *grond-gevolg;* de verhouding *oorzaak-werking* en haar schema zijn beelden van de verhouding *grond-gevolg:* de ervaringsdwang is de afschaduwing in het tijdelijke van den logischen dwang [1]).

Ziehier dat nog een formule, en, naar men hier meent, een formule in Kantiaanschen zin, schoon wellicht van platonischen klank. Maar die ze aanbiedt, verbeeldt zich niet, dat ontleding van die formule het vergrijp aan de akribie, zooeven in KANT's uiteenzetting aangeraakt, zou kunnen voorbijgaan; ook deze formule maakt een *sprong* van het tijdelooze op het rijk van den tijd. Hij ziet in haar enkel een beknopte, en wellicht treffende samenvatting van een leer, die niet geheel bevredigend heeten kan, waar zij de akribie niet genoeg ontziet en ontzien kan.

---

1) ZSCHOKKE, o.c. 209, definieert het schema als: een representant van de noodwendigheid in de zinlijkheid.

NASCHRIFT. Terwijl men hier nog eens wijst op de uitvoerige en belangrijke verhandelingen van ZSCHOKKE en CURTIUS, wil men — óók wijl het voorbeeld van den hamer misverstand wekken of versterken zou kunnen — wil men verzet aanteekenen tegen ZSCHOKKE's bewering, dat de schemata eigenlijk niets anders doen dan *Grundsätze* resumeeren (o.c. blz. 171).

Hier acht men deze bewering onjuist. Zeer zeker kan de *Grundsatz* der causaliteit bij de toepassing op verschijnselen het schema van *oorzaak-werking* niet ontberen, wat door KANT zelf gezegd wordt (*B.* 224); dit neemt echter niet weg, dat de *Grundsatz* een *stelling* is, en het schema een *begrip*, waarvan men zich in de toepassing der stelling bedient. Het schema leert, *hoe* men de kategorie toepassen moet, *als* men ze toepast; de *Grundsatz* verklaart, *dat* men de kategorie toepassen moet voor alle veranderingen.

Men teekent hier ook aan, dat CHAMBERLAIN in zijn boek over KANT (1905) spreekt van *transcendentale Verknüpfung* (zie Index, en verg. bijv. 496 vlgg.), en het juist het wezen van de ervaringsphilosofie acht, dat twee gebieden, als die van verstand en zinnen, in verband worden gebracht, waarbij dan de *tijd* verbindend lid is (verg. 292). Zonder op dit alles te willen ingaan, merkt men hier op, dat deze opvatting het vergrijp aan de akribie niet wegneemt, daar KANT zelf van een zuiver logische subsumtie spreekt. Wellicht had KANT de verbinding van verstand en zinnen moeten opvatten als een gewelddaad (CHAMBERLAIN, 497; verg. 270, vlgg.), doch in het hoofdstuk over het schematisme deed hij dat niet.

*Dec.* 1920.

---

# WIJSBEGEERTE EN GELOOF

DOOR

LEONARD J. SCHUTTE.

---

De meest fundamenteele vraag in de wijsbegeerte is wel déze, hoe 's menschen „hooger" kennisvermogen [1]) staat en zich verhoudt tot dàt, hetwelk geheel en volstrekt met het zinnelijk bestaan of met onze zinnelijke organisatie samenhangt. Bepalen wij ons bij het beantwoorden van deze vraag tot Kantsche voorstellingen en begrippen, dan betreft die meest fundamenteele vraag de verhouding welke bestaat tusschen verstands- en redebegrippen, of tusschen de kategorie en de idee.

De kategorie, of de kategoriën, is of zijn de zuivere of oorspronkelijke vormen van ons verstand, welke het ons mogelijk maken niet maar vaag bewust in het panta rhei mede te stroomen, doch ook zélfbewust temidden ervan te staan en tot op zekere hoogte den loop der dingen te beheerschen, te leiden en te richten. Het eenig vaste punt in den stroom van het geschieden ligt dus in ons zelf, en allereerst in onze verstandelijkheid, d.i. in den op de zinnelijkheid toegespitsten menschengeest.

Wij zeggen dus, dat de kategorie de vorm is van den

---

1) Ik spreek hier expres in Kantsche terminologie. „Ich verstehe hier aber unter Vernunft das ganze obere Erkenntnissvermögen und setze also das Rationale (cognitio ex principiis) dem Empirischen (cognitio ex datis) entgegen. Kritik der reinen Vernunft, pag. 863.

menschengeest voor zoover hij een zinnelijk bestaan heeft. Deze oogenschijnlijk lichtelijk dogmatische bewering, welke tusschen den menschengeest als zoodanig en zijn zinnelijk bestaan realiter onderscheidt, heeft haar kritischen grond hierin, dat de menschengeest in de vormen welke met zijn zinnelijk bestaan samenhangen *niet* blijkt op te gaan, doch dat hij door die vormen veeleer slechts wordt begrensd ; hetgeen aan den dag komt in de ideeën of redebegrippen, waarin 's menschen méér-zijn dan een bloot zinnelijk-verstandelijk individu zich openbaart.

In onderscheiding van de kategoriën zijn de ideeën of redebegrippen dus *die* zuiver oorspronkelijke vormen van den menschengeest, welke bemiddelend en als het ware verbandleggend staan tusschen 's menschen zinnelijke begrenzing en zijne oneindigheid.

Daarom zegt KANT : Alle unsere Erkenntniss hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. (Kr. d. r. V. pag. 355). Voor zoover het bewustzijn in het zinnelijke bevangen is, deinen wij op, in en met het natuurleven mee. Het verstand maakt het dan mogelijk om temidden van het natuurleven een zekere zelfstandigheid en eene den mensch eigene activiteit te ontwikkelen. Waar echter de mensch tot redelijkheid komt, daar laat hij zich in en temidden van het natuurbestaan als een oneindig wezen gelden, zoowel in de theoretische bewustwording als in de praktisch-moreele levenshouding.

Dit brengt mee, dat 's menschen redelijkheid niet zoozeer een quantitatieve kennis*vermeerdering* oplevert, en dat zij het veld onzer kennis niet eigenlijk „uitgestrekter" maakt, maar dat haar werking voornamelijk déze is, dat wij het geheel der voorhanden kennis nu *anders*, *beter* en als van-uit een hooger standpunt komen te zien in een nieuwe en meer reine belichting ; zoodat nu ook

pas waarlijk eenheid in het tot dan toe steeds min of meer fragmentaire wordt gebracht. Dit komt zeer goed uit waar KANT zegt ( Kr. d. r. v. pag. 385) : Ob wir Nun gleich von den transcendentalen Vernunftbegriffen sagen müssen: *sie sind nur Ideen*, so werden wir sie doch keineswegs für überflüssig und nichtig anzusehen haben. Denn wenn schon dadurch kein Objekt bestimmt werden kann, so können sie doch im Grunde und unbemerkt dem Verstande zum Kanon seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs dienen, *dadurch er zwar keinen Gegenstand mehr erkennt, als er nach seinen Begriffen erkennen würde, aber doch in dieser Erkenntniss besser und weiter geleitet wird* [1]).

Men kan het bezwaarlijk beter, bescheidener en beschaafder laten uitkomen, dat het bij alle menschenkennis oneindig meer op de qualiteit dan op de quantiteit aankomt, en dat men, om tot de hoogste menschelijke wijsheid te komen, geen reizen door het heelal behoeft te maken, of, zooals DANTE en SWEDENBORG, zelfs door hemel en hel. Ook blijkt hier hoe on-Kantsch en onkritisch GOETHES bekende uitspraak is : Wer will in 's Unendliche schreiten, der geh' ins Endliche nach allen Seiten.

Waarom het hier gaat komt scherp uit, als men het kapitale inzicht der kritische filosofie op dit punt vergelijkt met het principe der empiristen, hetwelk een hunner leiders en hoofdmannen, n.l. FECHNER, eenvoudig en rondborstig aldus formuleert : Es gilt, vom möglichst grossen Kreise des Erfahrungsmässigen im Gebiete der Existenz auszugehen, um durch Verallgemeinerung, Erweiterung und Steigerung der Gesichtspunkte, die sich hier ergeben, zur Ansicht dessen zu gelangen, was darüber hinaus in den anderen, weiteren und höheren Gebieten der Existenz gilt, an die wegen ihrer Ferne unsere Erfahrung nicht reicht, oder deren Weite und Höhe unsere Erfahrung überreicht und übersteigt, etc. [2])

1) Deze laatste cursiveering is niet oorspronkelijk.
2) FECHNER. Uber die Seelenfrage, pag. 116.

FECHNER meent klaarblijkelijk, dat zijn empirisch en experimenteel onderzoek hem van het ménschelijke en deszelfs mogelijkheden wel zoowat alles, of toch de quintessens, heeft doen kennen en weten en dat, als wij nu nóg meer wenschen te weten, dit noodzakelijkerwijs dingen betreft die aan elk menschelijk oog ontsnappen, zoodat wij nu met een zekere wetenschappelijkheid moeten gaan filosofeeren over het uit den aard der zaak *anders*-dan-menschelijke, d.w.z. over bewustzijnsmogelijkheden, die een geheel anderen dan den menschelijken individualiteitsvorm impliceeren, b.v. een bewuste Aardeindividualiteit, eene van het Zonnestelsel, van het Melkwegsysteem, etc. etc. — — In afwijking hiervan meent KANT, dat het menschenbewustzijn zelf voor een desnoods oneindige verdieping vatbaar is, hetgeen insluit, dat de menschelijke individualiteit deels actueele, deels transcendente mogelijkheden in zich bevat, die zelfs geen schijn van recht overlaten om door het heelal op reis te gaan op zoek naar hoogere individualiteitsvormen, *daar de mensch deze uit zich-zelf vermag te ontwikkelen, of beter — te openbaren.*

Dit laatste zou heel wat minder misverstand wekken en ook minder paradoxaal aandoen, als wij ons van de functioneering van ons bewustzijn maar precieser en gemakkelijker rekenschap konden geven. Maar juist hierin schuilt de groote moeilijkheid. Evenals men langen tijd heeft kunnen meenen, dat er in ons verstand niets is wat niet eerst in de zintuigen was, meenen nog heden velen, indien niet de meesten, dat er in de Rede of in het meer geestelijk inzicht niets is wat niet eerst in het verstand was. Dat de menschengeest in zinnelijke receptiviteit eenerzijds en in verstandelijke en geestelijk-redelijke activiteit anderzijds twee polen heeft, waarvan de eerste steeds door de laatste wordt beheerscht, zoodat alle verhooging en verruiming van inzicht geen product is van handige en oordeelkundige opeenstapeling van de opbrengst van ons receptief vermogen, maar product van een spontaan-geestelijke vormgeving, welke als het ware

meerdere gradaties omvat, — dit is de weliswaar uiterst eenvoudige, maar niettemin voor velen klaarblijkelijk onbenaderbare waarheid, welke zooveel als de hoeksteen van alle filosofie is. En evenals de eenvoudige van geest ons ongeloovig en wantrouwend zou aanzien, als wij hem vertellen zouden dat substantie- en oorzaakkategorie, en nog veel meer hooggeleerd aandoend materiaal de vormen zijn waarin zijn geheele bewustzijnsinhoud is gevat; evenzoo ongeloovig, wantrouwend en ditmaal zelfs boos, zien vele geleerden op, als men hen wijst op de bovenverstandelijke redebegrippen of transcendentale ideeën, door welke hun kapitaalste uitspraken in spontane en zuiver oorspronkelijke vormgeving worden beheerscht.

Dit brengt ons meteen tot een der hoofdpunten onzer beschouwing. Want — aldus is men allicht geneigd te denken — als die redebegrippen of transcendentale ideeën, die uit geen empirische ervaring geboren, nóch ook door empirie ooit bevestigd zouden kunnen worden, dan toch wezenlijk en radikaal verschillen van alles wat in een onvermengd zuivere en normaal-nuchtere verstandswerkzaamheid aan te treffen is, dan moeten wij toch aannemen, dat een mensch, en a fortiori een beschaafde en zelfs geleerde mensch, wiens bewustzijn door die ideeën beheerscht wordt, zich daarvan dan ook terdege rekenschap geeft.

Hiermee staat het nu juist eenigszins anders. Want onze geestelijke verheffing, of laat ons zeggen: 's menschen verredelijking moet tot een reeds groote hoogte gekomen en tot een niet te verwaarloozen factor in het leven zijn geworden, voordat men zich daarvan behoorlijk en als het ware noodgedrongen rekenschap geeft, — ook al doordat men steeds meer last krijgt met wetenschappelijke confraters en met eigen gestreng-wetenschappelijk geweten, dat van tal van imperatieven getuigt, die uit geheel andere geestesregionen stammen dan die welke KANT voor den kategorischen aanwees. Maar ook de principieel starre verstandsman is in aanleg mensch, en niet zelden speelt dit hem parten. Toen het

op een mooien dag ferm koud was zei de heer Fahrenheit: Ziezoo, laat ons aannemen dat het niet slimmer kan en dat het nu nul graden is, want uit deze temperatuur schijnt alles wat op warmte gelijkt gebannen. Maar de man vergiste zich. Het blijkt nog veel en veel kouder te kunnen zijn, hetgeen hij overigens wel wist, en dus was in die temperatuur, die men als warmte-nulpunt nam, nog heel wat warmte aanwezig.

Op overeenkomstige wijze staat het met de dingen waarover wij het hier hebben, en misschien kan in geen mensch de kosmische orde zoodanig op haar hoofd zijn gesteld, dat niet toch ìets van de ware orde zich in hem laat gelden; zoodat hij nóchtans, geheel of goeddeels onbewust, invloeden *ondergaat*, wier middel- of springpunt geheel buiten het gezichtsveld zijner zich gaarne verkeerd oriënteerende oogen ligt. En als men aldus verder gaat, dan wordt het mogelijk tot een reeds tamelijk zuiveren geestesstaat te komen, zonder dat toch het eigenlijk middel- of springpunt der bewustheid wordt onderscheiden, zonder dat dus de warmte vooralsnog als warmte aandoet.

Nu doet zich de vraag voor of dat niet steeds zoo kan doorgaan, — of dus dit *ondergaan* van geestelijke invloeden ons niet geleidelijk en quasi automatisch tot een zóódanige verheffing vermag te brengen, dat wij er wezenlijk andere en meer waarlijk geestelijke intelligenties door worden. M.a.w. kunnen wij ons aldus maar tot in het eindelooze door het leven laten dragen en determineeren, — *of* is alle ondergaan en gedragen en gedetermineerd worden maar iets voorloopigs, waarmee tenslotte niets waarlijk bereikt en eigenlijk tot stand wordt gebracht, zoolang niet wij-zelf *actief* ingrijpen, en door een „fiat", door een kritische geloofsbekentenis onze houding welbewust in vrijheid bepalen; hetgeen in dit geval zeggen wil, dat wij dan ons eigen wezen willens en wetens *actief* in het bovenzinnelijk-geestelijke grondvesten en centraliseeren?

Dat een zoodanige kritische geloofsbekentenis door

KANT wordt afgelegd, kan niet ontkend of ook slechts betwijfeld worden, door wie zijne filosofie eenigermate kent. De geheele „transscendentale Dialektik" uit de Kritik der reinen Vernunft is een geleidelijk voortschrijden daarheen, waarna de Grundlegung en de Kritik der praktischen Vernunft in de kritische geloofsbekentenis zelve als het ware wortelen, daar beide geschriften in hun geheel berusten op de aanvaarding of erkenning van den mensch als zijnde au fond een lid der geestelijke wereld of werkelijkheid.

Maar waarom wacht KANT met deze zijn kritische geloofsbekentenis tot waar zijn moraalfilosofie begint? Deze vraag ware gemakkelijk te beantwoorden, zelfs indien KANT daarmee inderdaad zoo lang had gewacht; hetgeen geenszins het geval is, daar die bekentenis reeds nadrukkelijk en zelfs meermalen in de Kritik der reinen Vernunft voorkomt, zij het dan ook voornamelijk op plaatsen waar de „praktische Vernunft" als bij voorbaat ter sprake komt.

Op bladzijde 375 der Kritik der reinen Vernunft heet het b.v.: „In Ansehung desjenigen, was die Principien der Sittlichkeit, der Gesetzgebung und der Religion betrifft", maken ideeën ervaring pas mogelijk. M.a.w. deze menschelijke geestesuitingen hebben niet in ons actueel bestaan als zoodanig hun grond, maar zij vloeien hieruit voort, dat wij in dat bestaan allerminst met ons geheele en eigenlijke wezen opgaan, en dat wij au fond geheel iets anders zijn dan in het zinnelijk natuurbestaan tot volledige uiting of openbaring zou kunnen komen. Daarom is ervaring in zake moraal, religie en recht [1]) pas mogelijk op grond van bewustzijnsvormen, waarmee wij wezenlijk boven het zinnelijk natuurbestaan uitreiken. In de praktische bewustheid laat zich de mensch dus *direct* als lid der intelligibele wereld in de materieele wereld gelden, of als waarlijk geestelijk wezen in het

1) „Recht", niet in vulgairen, doch in idealen zin begrepen. Zie Kritik der reinen Vernunft, pag. 373.

zinnelijk bestaan. Daarom is er geen sprake van dat, zooals in de theoretisch-wetenschappelijke bewustheid het geval is [1]), in de praktische het verstand de quasi zelfstandige bemiddelaar zou zijn tusschen onze zinnelijkheid en onze geestelijkheid of redelijkheid ; en men moet dus zeggen, dat, met verwaarloozing en zelfs met afwijzing van alle bemiddeling eener zelfstandige en praeliminaire verstandsbemoeiing, in de praktische bewustheid transscendentale ideeën direct en onvermiddeld ordestellend werkzaam behooren te zijn.

Dit laatste is in weinig woorden te verduidelijken. Onze theoretisch-wetenschappelijke bewustheid rust en steunt in haar geheelen omvang op de met onze zinnelijkheid verband houdende verstandelijke werkzaamheid van den menschengeest, omdat in deze bewustheid de mensch (ook al is hij in wezen „ein Glied der intelligibeln Welt'') zich in de zinnenwereld oriënteert en zich aan haar adapteert. Hier is dus „die Sinnlichkeit dem Verstande untergelegt als das Object, worauf dieser seine Funktion anwendet, der Quell realer Erkenntnisse [2]). — *Maar tegelijkertijd behoort zich de mensch, wat zijn moreele levenshouding aangaat, in de zinnenwereld direct als lid der geestelijke of intelligibele wereld te handhaven en te laten gelden ;* en dit geschiedt dan volgens Kant op grond van 's menschen „praktische'' bewustheid, *welke dus geenszins op gegevens der zinnenwereld kan steunen, doch uitsluitend op die der intelligibele wereld zelve,* welke gegevens dan als zuiver oorspronkelijke redelijke inzichten of principes de betreffende ervaring pas mogelijk maken, of laat ons zeggen : de betreffende ervaring impliceeren. Deze zuiver oorspronkelijke redelijke inzichten beoogen en eischen dan een in de zinnenwereld te stellen orde, voor welke niet alleen aan die wereld geen gegevens *te ontleenen zijn,* maar die veeleer juist lijnrecht ingaat

1) Zie Kritik der reinen Vernunft, pag. 692. „Der Verstand Macht für die Vernunft etc.......''

2) Kritik der reinen Vernunft, pag. 351, noot.

tegen de in haar heerschende orde der natuurnoodzaak, en dus tracht de moreele mensch, op grond van zijn eigen volledig bovenzinnelijk wezen, de orde der geestelijke wereld in de zinnenwereld te handhaven, of juister: te stellen, te poneeren, *te doen geboren worden.* ......In Betracht der Natur giebt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich *thun soll,* von demjenigen herzunehmen oder dadurch einschränken zu wollen, was *gethan wird* [1]).

Daar echter ons geheele actueele bestaan juist in deelname aan de natuurnoodzaak is gegeven, spreekt het van zelf, dat de ideeën, die in zake moraal, religie en recht ervaring pas mogelijk maken, in de sfeer van het actueele bestaan „niemals völlig ausgedrückt werden können" [1]); welke waarheid ook SPINOZA onder woorden brengt als hij zegt, dat het niet gebeuren kan, dat de mensch niet een *deel* der natuur is en blijft, daar hij voortdurend zoodanige invloeden ondergaat, dat hij nimmer waarlijk uit en op zich-zelf naar zijn eigenlijke wezen te begrijpen is. (Vergelijk Ethica IV, stelling 4).

Dit alles leert ons, dat de theoretische, of meer eigenlijk wetenschappelijke bewustheid, ook afgezien van alle redelijkheid of geestelijk inzicht, een zekeren zelfstandigen omvang kan hebben, en dat, al laten zich dan tenslotte transscendentale ideeën gewoonlijk vagelijk en zwakjes in haar gelden [2]), dit toch min of meer geleidelijk geschiedt, zoodat men die geestelijke invloeden dan tamelijk passief *ondergaat,* waardoor zij overwegend determineerend en „dragend" werken.

1) Kritik der reinen Vernunft, pag. 375.

2) Zoo b.v. het teleologisch principe in de biologie, hetwelk men het liefst aanvaardt zonder het goed uit te spreken of te formuleeren, en dat men liever driemaal per dag verloochent, dan dat men het éénmaal consequent zou durven laten gelden.

Dit wordt echter geheel anders zoodra er in Kantschen zin van praktische bewustheid sprake is, *daar deze in haar geheel juist op de actieve aanvaarding en op de intieme bevestiging onzer eigen bovenzinnelijke geestelijkheid berust.*' Een kritische geloofsbekentenis wordt dus pas waarlijk grondleggend en onmisbaar, waar de theoretische Rede is afgehandeld en de praktische aanheft.

Intusschen zou ons wijzen op de onmisbaarheid eener kritische geloofsbekentenis volmaakt onbelangrijk en zelfs zinledig zijn, indien het om zoo'n bekentenis zonder meer ging, indien het dus slechts ging om het uitmonden ín zoo'n bekentenis. Het geloof om het geloof, aan wàt of aan wien dan ook, is even zinledig en ziekelijk als de wetenschap om de wetenschap, of als de kunst om de kunst. In alles wat ons geestesleven betreft, is het alleen te doen om het leven als zoodanig, dat slechts gezond en krachtig is voor zoover het in niets bepaalds doodloopt. Als wij dus zeggen, dat er in den voortgang van ons geestesleven, ook in het zuiver theoretische, een punt komt, waar een kritische geloofsbekentenis noodig wordt, dan wil dit zeggen, dat die bekentenis draaipunt en grondslag is voor een nieuwe en verhoogde spontane activiteit. Want waar men geestelijke invloeden overwegend passief *ondergaat*, daar zijn de ideeën waarin die invloeden zich openbaren al dadelijk eindpunten en doodloopers; terwijl zij juist moeten worden tot grondslagen of vormen eener meer waarlijk geestelijke *ervaring*, waarin wij in beginsel een oneindige verheffing en verruiming beleven.

Bij het eischen van een kritische geloofsbekentenis denken wij dus allerminst aan het zich bukken voor de macht van een of meer goden, noch aan een zich klein en smalletjes maken, doch integendeel aan het zich in eigen volle grootheid oprichten. Deze geloofsdaad is geen daad van zwakheid, doch van innerlijke kracht. Zij impliceert geen zelf-verminking, doch zelf-vervolleding, want tenslotte gaat het daarbij slechts om een

bekentenis van vertrouwen in de stem van ons eigen hooger geestelijk wezen, en wij kunnen met KANT zeggen, dat het woord „geloof" slechts de leiding betreft die ons eigen bovenzinnelijk wezen ons in en met de idee geeft. (Vgl. Kr. d. r. V., pag. 855).

En nu lette men toch op de grootsche beteekenis die in dézen zin het woord „geloof' verkrijgt, welk woord door eindeloos vervlakkende en populariseerende misduiding bij vrijwel alle geestelijk beschaafde menschen uit de gratie is geraakt. — Want wàt heeft die misduiding bewerkt? — Immers dìt, dat het geloof zich heeft gericht op iets objectiefs, op een op zich-zelf, tegenover en los van den mensch bestaanden God of wereldoorzaak, — dus op het maar aan te nemen niet te constateeren „feit", of op het „bestaan" van iets dat buiten onze waarneming valt.

Welnu, als de kritische filosofie *geloof* eischt „met betrekking tot de leiding die eene idee mij geeft", dan is het daarbij om niets van den aard van het bovenstaande te doen, maar dan gaat het om het waarborgen van den voortgang van het geestesleven, welke voortgang gegeven wordt in het reeds thans, in het rijk der eindigheid en zinnelijkheid, opbloeien van de eigenlijke en waarachtige of vergoddelijkte menschenbewustheid. Deze filosofie eischt van ons vertrouwen of geloof in het empirisch niet te verantwoorden inzicht, dat wij méér zijn dan onze zinnelijk-verstandelijke organisatie zou doen vermoeden. Zij eischt niet het geloof aan een los van ons bestaande wereldoorzaak, maar veeleer eischt zij van den mensch: *het geloof van den oneindigen Geest in zich-zelf.*

O Unbegreiflichkeit, Gott hat sich selbst verloren;
Drum will er wiederum in mir sein neugeboren.

...... God, die zich verloren heeft in — — den zinnelijken mensch, *en* — — in en met de vergeestelijking van dienzelfden mensch wedergeboren wil worden! Het is duidelijk dat tusschen die twee „fasen" een over-

gangspunt ligt, een hiaat of afgrond, een springpunt van herrijzing, waar de zich lijdelijk verhoudende mensch niet maar willoos „overheen gedetermineerd kan worden".

Terecht zegt ANGELUS SILESIUS:

Den ersten Adam, den hat Gott allein gemacht;
Den anderen hat er *mit mir* zu weg' gebracht.

# DE PHILOSOPHIE VAN FRANÇOIS HEMSTERHUIS

DOOR

Dr. TH. C. VAN STOCKUM.

---

Het is wel opmerkelijk, dat het Nederlandsche volk, dat op het gebied der afzonderlijke wetenschappen bij geen enkele andere natie behoeft achter te staan, in den loop der tijden betrekkelijk zoo weinig philosophen van beteekenis heeft voort gebracht. Wanneer men afziet van den laatsten tijd, waarover een objectief oordeel uit den aard der zaak nog zeer moeilijk te vellen is, dan bestaat onze geheele rijkdom uit drie wijsgeeren van zeer uiteenloopenden aard: GEULINCX, SPINOZA en HEMSTERHUIS.

De eerstgenoemde, Vlaming van geboorte, uit Antwerpen afkomstig en tot ontwikkeling gekomen in de atmosfeer van de universiteit Leuven, heeft eerst op later leeftijd, als professor te Leiden, zijn invloed in ons vaderland doen gelden, een invloed, die, zoowel gedurende zijn leven als daarna, nooit zeer groot is geweest. Uitgaande van het dualisme van DESCARTES, heeft hij bijna gelijktijdig met MALEBRANCHE en ongeveer in den zelfden geest een nieuwe oplossing gevonden voor het probleem van de wisselwerking tusschen lichaam en ziel en is daardoor, meer dan men gewoonlijk aanneemt, een vóórlooper van LEIBNIZ geworden.

De beteekenis van SPINOZA, van Portugeesch-Joodsche afstamming, maar door woonplaats, geestverwantschap en politieke overtuiging Nederlander, is te algemeen bekend, zijn verreikende invloed op tijdgenooten en latere geslachten te vaak uiteengezet, dan dat ik daaraan hier iets nieuws zou hebben toe te voegen.

Geheel anders staat de zaak met den derden Nederlandschen wijsgeer, FRANÇOIS HEMSTERHUIS. Tot voor korten tijd kende de geschiedenis der wijsbegeerte ternauwernood zijn naam en eerst de ontdekking van zijn beteekenis voor de ontwikkeling van de Fransche philosophische literatuur en nog meer voor de Duitsche romantiek omstreeks 1800 heeft meer dan tot dusverre de aandacht op hem gevestigd. En niet ten onrechte. Immers evenals bij den Engelschen wijsgeer SHAFTESBURY hebben we in HEMSTERHUIS te doen met een figuur, die, binnen de grenzen van zijn vaderland van niet meer dan secundair belang en als zuiver wetenschappelijk denker ongetwijfeld tot de dii minores behoorende, toch voor de Europeesche cultuur van de achttiende en negentiende eeuw een uiterst gewichtige factor is. En dit te meer, omdat hij niet behoort tot de philosophische hoofdstrooming van zijn tijd, de verlichting, maar veeleer deel uitmaakt van een diametraal tegengestelde geestesrichting, die zich van PASCAL uitstrekt tot ROUSSEAU en HERDER, HAMANN en FRIEDRICH HEINRICH JACOBI.

Als zoon van den beroemden philoloog TIBERIUS HEMSTERHUIS en van de kunstzinnige CORNELIA DE WILDE is FRANÇOIS HEMSTERHUIS in 1721 te Franeker geboren. De familie verhuisde in 1740 naar Leiden, waar de vader tot professor in de Grieksche letterkunde was benoemd en waar de zoon sedert 1747 studeerde. Ook zijn belangstelling was voornamelijk op de Grieksche literatuur gevestigd, vooral tot PLATO voelde hij zich zeer aangetrokken, daarnaast echter wisten hem de wis- en natuurkundige wetenschappen te boeien. Na de beëindiging van zijn studie was hij een tijdlang gouverneus bij

den jongen FRANÇOIS FAGEL en wanneer later de hoop op een professoraat in de wijsbegeerte niet wordt vervuld, wordt hij in 1755 kommies ter secretarie van den Raad van State in den Haag. Betrekkelijk spoedig wordt hij tot eerste kommies bevorderd en neemt als zoodanig een vrij belangrijke plaats in op het gebied van de buitenlandsche politiek, blijkbaar meer door zijn urbaine persoonlijkheid dan door het gewicht van zijn ambt [1]). Ook de binnenlandsche staatkunde hield hem veelvuldig bezig, waarvan o.a. het opstel *Démonstration géométrique sur la nécessité d'un Stadhouder Héréditaire* getuigenis aflegt. Maar zijn eigenlijke begaafdheid ligt toch op ander terrein. Zooals reeds zijn terecht beroemde verzameling van cameeën en andere kunstvoorwerpen kon doen vermoeden, speelt het aesthetische in zijn leven een belangrijke rol en problemen van kunst en schoonheid zijn het, die het eerst zijn wijsgeerigen aanleg hebben wakker geroepen en tot de beide opstellen *Lettres sur la sculpture* (1769) [2]) en *Lettre sur les désirs* (1770) [3]) aanleiding hebben gegeven, waarvan vooral het laatste sterk door PLATO is beinvloed. Van meer algemeen philosophischen aard is een derde werk uit 1772 : *Lettre sur l'homme et ses rapports.*

Dit jaar 1772 is voor HEMSTERHUIS nog in ander opzicht van groot belang : het bracht hem de kennismaking met prinses GALLITZIN, de vrouw van den buitengewoon gezant van Rusland in den Haag. Twintig jaar oud was AMALIE VON SCHMETTAU na een hoogst avontuurlijke opvoeding in 1768 de vrouw van den Russischen diplomaat geworden. Uitgesproken religieus, zooal niet confessioneel christelijk, vond de jonge vrouw weinig bevrediging aan de zijde van den vriend van VOLTAIRE en DIDEROT en meest leefde zij in deze jaren eenzaam en teruggetrokken op haar landgoed „Niet thuis", geheel gewijd aan studie en aan de opvoeding van haar kinderen.

---

1) Voor den aard van zijn werkkring vgl. het artikel van E. BOULAN : HEMSTERHUIS et MONTESQUIEU, Revue de Hollande, II, 9, 911 (117).

2) Geschreven reeds in 1765.

3) Geschreven van 1766—1770.

Zoo wordt zij spoedig na de eerste kennismaking de „platonische" vriendin van HEMSTERHUIS en de muze zijner volgende werken. Weliswaar vertrok zij reeds in 1779 naar Münster, maar geregelde bezoeken stelden den vriend schadeloos, die in haar kring o.a. HAMANN, HERDER en JACOBI leerde kennen. Het zijn de productiefste jaren uit HEMSTERHUIS' leven. Niet minder dan vier platonische dialogen ontstaan: *Sophyle, ou la Philosophie* (1778), *Aristée, ou de la Divinité* (1779), *Simon, ou des Facultés de l'âme* (1779), *Alexis, ou de l'Age d'or* (1782) [1]) en nog in 1787 verschijnt de *Lettre de Dioclès* à *Diotime sur l'athéisme.* Toch was HEMSTERHUIS toen reeds kwijnende. Een nieuwe liefde had niet de plaats van de vereerde vriendin kunnen innemen, steeds meer maakten melancholie en ziekelijkheid zijn leven moeilijk en in 1790 is hij in den Haag gestorven.

Meer dan het harmonisch voortvloeiende en rustig eindigende leven van den bescheiden staatsambtenaar interesseert ons zijn leer. Heeft men de wereldbeschouwing van SCHELLING wel „poetisch Spinozisme" genoemd, met nog meer recht zou men bij HEMSTERHUIS van *poetisch platonisme* kunnen spreken. Immers evenals bij CUDWORTH en zijn kring in de zeventiende eeuw vinden wij bij hem overal platonische gedachtengangen, zonder dat deze tot elkaar in streng systematischen samenhang zijn gebracht en in dusdanige vermenging net andere elementen van levensbeschouwing, dat de nieuwe leer slechts zeer onduidelijk herinnert aan die van den Griekschen wijsgeer en de latere werken alleen in vorm en stemming nog als platonisch kunnen gelden.

Die nieuwe leer draagt een bij uitstek irrationalistisch karakter. HEMSTERHUIS heeft het vertrouwen in het verstand als kenbron verloren: „Je sens que le raisonnement le plus profond, la marche la plus sage et la plus réflechie de l'intellect, nous fourniroit

1) Geschreven in 1780.

très-peu de vérités nouvelles, si elle n'étoit soutenue, dirigée ou poussée par cet enthousiasme qui rapproche les idées" [1]). Dit enthousiasme, de stem van het gevoel wordt voor hem, als voor SHAFTESBURY en in onzen tijd BERGSON, tot het vehikel der waarheid : „L'homme, Aristée, est en apparence susceptible de deux especes de convictions : l'une est un sentiment interne, ineffaçable dans l'homme bien constitué, ; l'autre dérive du raisonnement, c'est-à-dire, d'un travail de l'intellect conduit avec ordre" [2]). En — „La conviction du sentiment vaut bien celle de l'intellect" [3]). Dit preludium voorspelt weinig goeds. Wat te zeggen van den zwakzichtige, die zich vrijwillig van zijn bril berooft, van den krijgsman, die vóór den strijd de wapenen weg werpt ? Gelukkig is HEMSTERHUIS niet zoo radikaal-consequent, als deze uitingen zouden doen vermoeden, hij is nog genoeg onbewust doordrongen van den geest der verlichting, om niet voor ons onbegrijpelijk en incommensurabel te worden als een Marsbewoner.

Als elk beoefenaar der kennisleer legt hij zich de vraag voor : *hoe ontstaan onze voorstellingen ?* Het antwoord luidt : op drieërlei wijze : „1. Par l'action des objects, qui met les organes en mouvement" (waarneming) ; „2. Par le mouvement accidentel des organes" (droom, hallucinatie) ; „3. Par le mouvement imprimé aux organes par le moyen des signes" (actief denken). De drie soorten van voorstellingen, die zoo tot stand komen, verschillen zeer in aanschouwelijkheid en duidelijkheid [4]), een aperçu, dat wij ook bij HUME aantreffen. Dat de *kenwaarde* van de middelste groep uiterst gering is, behoeft geen nader betoog.

Wat de *zintuigelijke waarneming* betreft, is HEMSTERHUIS overtuigd, dat deze ons slechts *relatieve* en vooral

---

1) HEMSTERHUIS, Oeuvres Philosophiques, par L. S. P. MEYBOOM, Leeuwarden 1846/50, II, 188.
2) Oeuvres, II, 64.
3) Oeuvres, II, 46.
4) Oeuvres, I, 89.

ook *partieele kennis* van de werkelijkheid kan geven, die hij, naief genoeg, materie noemt. Immers onze waarnemingen ,,ne résultent que du rapport qui se trouve entre quelques effets (n.l. van die ,,materie'') et nos organes'' [1]). De werkelijkheid ,,an sich'' is dus langs dezen weg onkenbaar, maar wel kunnen wij zeggen, dat zij die (relatieve) eigenschappen inderdaad bezit, die wij aan haar waarnemen, naast misschien oneindig vele, die voor ons verborgen blijven. De waarneming is dus slechts gebrekkig, niet misleidend : ,,Pour cequi est de la connoissance de l'essence de cette matiere, aussi long-temps que l'ame recevra les sensations des choses par des moyens, elle ne connoîtra l'essence de quelque chose que ce soit. L'homme ne sait absolument pas ce que cette matiere est ; mais il sait de science certaine, qu'elle est entr'autres ce qu'il voit'' [2]) ; ,,nous voyons clairement qu'une chose que nous regardons, que nous entendons, que nous touchons, est, entr'autres, réellement ce qu'elle nous paroît ;'' [3]) ,,Une essence peut avoir cent mille faces qui tiennent également à sa nature, et dont aucune n'est tournée vers nos organes'' [4]). Vermeerdering van onze zintuigen zou dus eventueel vermeerdering van de eigenschappen der dingen tengevolge hebben [5]), een gedachte, die ook den lateren LESSING niet vreemd is. Maar waarop is nu die overtuiging gegrond, dat wij inderdaad in onze gewaarwordingen, zij het dan ook slechts relatief, eigenschappen der dingen leeren kennen? M.a.w. wat waarborgt de *objectiviteit van de gewaarwording?* Vooreerst, meent HEMSTERHUIS, de overeenstemming tusschen ons en onze medemenschen, het feit, dat ,,pendant nos veilles, la sensation de plusieurs êtres de notre espece acheve de nous convaincre de l'existence

---

1) Oeuvres, I, 53.
2) Oeuvres, I, 105.
3) Oeuvres, I, 176.
4) Oeuvres, I, 180 suiv ; ook BERGSON huldigt deze opvatting.
5) Oeuvres, II, 210

des choses hors de nous" [1]), waarbij hij slechts over het hoofd ziet, dat onze kennis van die medemenschen even gebrekkig is als van alle andere dingen. Een tweede bewijs ziet hij in het gevoel van passiviteit, dat aan onze gewaarwordingen eigen pleegt te zijn: „Il (d.w.z. het waarnemend wezen) se sent passif et par conséquent, il sent qu'il y a un objet, ou une cause de l'idée, hors de lui" [2]). Soms loopen beide argumenten dooreen, waardoor het betoog niet aan duidelijkheid wint: „Tout ce qui est passif, est; je sens: ainsi je suis passif: par conséquent je suis. Je vous dis que je suis: si vous êtes, et si vous me croyez, je suis intimement convaincu que vous croyez la vérité: par conséquent, si vous me dites que vous êtes, je vous crois et j'ai la même conviction que je crois une vérité: par conséquent il y a vous et d'autres choses hors de moi; et je pouvrois vous démontrer cette vérité de vingt façons différentes" [3]). Jammer genoeg, heeft onze wijsgeer dit laatste verzuimd.

Is nu zoo de kenwaarde van de *zintuigelijke waarneming* vastgelegd, zoo rest nog de vraag naar de beteekenis van de door het denken verkregen, de *verstandsvoorstellingen.* Volgens HEMSTERHUIS namelijk is voor het denken het hebben van waarnemingsvoorstellingen niet voldoende. Immers deze verdwijnen bij afwezigheid van de objecten en kunnen alleen dan gereproduceerd worden, wanneer zij associatief verbonden zijn met ondubbelzinnige *teekens:* „Je définirai provisionnellement les signes, par des symboles distincts qui répondent aux idées" [4]). Hij betoogt dus de noodzakelijkheid van de *taal* voor het denken: „Ainsi, pour qu'un Être, qui a la faculté de recevoir des idées, pense, raisonne ou projette, il faut qu'il ait des signes qui ne soient pas les objects, mais qui respondent aux objects, et dont

1) Oeuvres, I, 100.
2) Oeuvres, I, 82.
3) Oeuvres, I, 173.
4) Oeuvres, I, 83.

il soit parfaitement le maître" [1]), een opvatting, die duidelijk herinnert aan HOBBES en LEIBNIZ. De *rede* bestaat dus daarin, dat men met behulp van deze teekens willekeurig eens verworven voorstellingen kan reproduceeren [2]). Of er tusschen die teekens en de voorstellingen een natuurlijk verband bestaat, doet weinig ter zake, hoewel HEMSTERHUIS erop wijst, dat de gebarentaal de mogelijkheid opent voor een inderdaad natuurlijke taalvorming [3]). Met dit al is echter slechts de conditio sine qua non voor het tot stand komen van de verstandsvoorstellingen naar voren gebracht, omtrent hun kenwaarde echter nog niets beslist. In dat opzicht denkt HEMSTERHUIS zeer optimistisch : Mits slechts de oorspronkelijke waarnemingsvoorstellingen de realiteit weergeven, zal dat ook het geval zijn met die voorstellingen, die door het logisch denkproces uit de eerste zijn ontstaan, want „il y a entre les idées la meme analogie qu' entre les choses ; et en raisonnant sur les idées, les conclusions que je tire de ces raisonnements seront également analogues à celles que je tirerois des raisonnements que je ferois sur les choses même" [4]). „J'avoue que nous pouvons admettre hardiment, que nos idées simples acquises ne nous trompent pas, mais représentent réellement des qualités qui sont essentiellement dans les choses dont elles sont les idées ; et que, de quelque façon que nous composions ces idées, il y aura entre elles le meme ordre et la meme analogie, qu'il y auroit entre les choses, si nous pouvions les composer de même" [5])

1) Oeuvres, I, 84.
2) Oeuvres, I, 84.
3) Oeuvres, I, 118.
4) Oeuvres, I, 174.
5) Oeuvres, I, 177. Er bestaat een merkwaardige overeenstemming tusschen deze opvatting en de gedachtengang in SCHILLER's *Philosophische Briefe* (Säkularausgabe, Bd. XI, S. 129*f*), die ik echter niet zonder meer met ENDERS (*Friedrich Schlegel*, Leipzig 1913, S. 245) als afhankelijkheid van de zijde van SCHILLER zou willen verklaren. Eerder zou men geneigd kunnen zijn bij HEMSTERHUIS en SCHILLER beide afhankelijkheid van LEIBNIZ aan te nemen, vgl. mijn opstel in Neophilologus, V, 2, bl. 129 vlgg.

M.a.w. de *verstandsvoorstellingen* bezitten dezelfde objectiviteit als de door waarneming verkregen voorstellingen, een resultaat, dat ook den meest verstokten „verlichter'' grootelijks zou bevredigen.

Met deze overtuiging toegerust kiezen we als eerste onderzoekingsobject het meest voor de hand liggende, ons zelf. Allereerst leeren wij dan kennen een *lichaam*, waarvan wij niets meer, maar ook niets minder weten dan van elk ander lichaam [1]). En met dit lichaam verbonden een daarvan ten eenen male verschillend object, het bewegingsprincipe van het lichaam [2]), de immaterieele *ziel :* „L'ame, qui est éternelle par son essence, qui répugne à tout rapport avec ce que nous appelons succession et durée, habite un corps qui paroît fort hétérogène à la nature de l'ame'' [3]). Wanneer wij afzien van de altijd ietwat precaire vraag, wat ons het bestaan van zulk een „object'' garandeert, blijft het toch in ieder geval raadselachtig, hoe twee zoo heterogene grootheden met elkaar in *wisselwerking* kunnen staan, wat toch, naar uit de praktijk des levens blijft, inderdaad het geval is [4]). HEMSTERHUIS meent deze moeilijkheid te kunnen ondervangen, door erop te wijzen, dat die heterogeneïteit niet zoo heel evident is, daar wij van beiden immers slechts enkele eigenschappen kennen en zij zeer goed, wat de overige betreft met elkaar overeen kunnen stemmen, een niet kwaad gevonden asylum ignorantiae : „De ce que je viens de dire s'ensuit naturellement, qu'une essence, par une qualité qui ne sauroit se manifester à nous par aucun de nos organes actuels, peut agir sur une autre essence tellement, que cette, autre essence manifeste son rapport à nous par quelqu'un de nos organes'' [5]). „Par conséquent l'ame, par ses qualités, modifications, ou manieres d'etre inconnues, qu'elle

1) Oeuvres, I, 57.
2) Oeuvres I, 93.
3) Oeuvres, I, 56.
4) Oeuvres, I, 192.
5) Oeuvres, I, 197.

a en commun avec le corps, agit sur le corps tellement, que le corps manifeste ses qualités, modifications ou manieres d'etre connues et vice versa" [1]). Natuurlijk is het hem niet ontgaan, dat b.v. de causale samenhang tusschen wilsbesluit en handeling volgens deze opvatting volmaakt duister blijft [2]), waarin hij weer met HUME overeenstemt.

Behalve van de *immaterialiteit* van de ziel is echter HEMSTERHUIS ook overtuigd van de daarmede natuurlijk eenigszins samenhangende *onsterfelijkheid* daarvan. Aan die overtuiging is hem klaarblijkelijk zeer veel gelegen : „J'avoue cependant que j'éprouverai un moment de tristesse, si nous venons à découvrir qu'apres cette vie je ne tiendrai plus à l'Univers dont je fais partie aujourd' hui, que je serai anéanti enfin : mais je préfere la vérité à tout ; et sans elle il ne peut y avoir de bonheur réel" [3]). Gelukkig echter is blijkens een andere plaats dit gevreesde en bedroevende resultaat uitgebleven, hoewel de argumenten voor de onsterfelijkheid buitengewoon vaag en weinig overtuigend blijven : Je puis l'affirmer (d.w.z. dat de ziel onsterfelijk is) par rapport à l'homme, par ce que je suis homme, et que, par conséquent, je raisonne sur des vérités, que je sens [4])". Wat met dit beroep op het gevoel bedoeld wordt, zal ons zoo straks nog bezig houden [5]).

Vonden wij, wat betreft de onstoffelijkheid en de onsterfelijkheid der ziel HEMSTERHUIS geheel aan de zijde der rationalisten van alle tijden, ten opzichte van een derde probleem, de *wilsvrijheid* deelt hij geheel het ietwat kortzichtig standpunt van de achttiende-eeuwsche verlichting : hij is overtuigd indeterminist. Weliswaar houdt hij de menschelijke handelingen voor berekenbaar : „Pour ce qui est de le connoissance des

1) Oeuvres, I, 198.
2) Oeuvres, II, 48.
3) Oeuvres, I, 171.
4) Oeuvres, I, 101.
5) Cf. Oeuvres, II, 192.

hommes, il est évident que si vous saviez dans un individu quelconque les perfections et les imperfections réciproques de sa velléité, de son principe moral, de son intellect et de son imagination, vous pouviez dire exactement quelles vertus, quels vices et quels défants resultent de son ensemble" [1]), maar hij aarzelt toch niet op deze handelingen het praedicaat *vrij* toe te passen. Vrij in zeer verschillende beteekenis: in verband met de relativiteit van het vrijheidsbegrip. Vooreerst in zooverre, als de normale mensch onder bepaalde omstandigheden een zekere *vrijheid van keuze* bezit: „Mais aussitôt que l'homme avance en lumieres; que plusieurs idées ou sensations d'une force à-peu-près égale se placent dans l'imagination à côté de cette sensation primitive; toutes ses facultés trouvent de l'espace à se développer, à s'exercer, et il se sent libre" [2]). Dan ook, omdat onze wilskracht allerlei gecompliceerde mogelijkheden voor zich ziet en dus tot op zekere hoogte *onbepaald* is: „Cette activité, cette énergie, ce principe de force, a toutes les directions possibles; et c'est en quoi consiste sa liberté: c'est une force vague, qui constitue la velléité ou la faculté de pouvoir vouloir" [3]). Tenslotte echter ook in de meest radicale beteekenis van *oorzaakloos*: „Ils ont dit, il n'y a point d'effet sans cause; d'accord: mais ils n'ont pas prouvé que toute cause fût effet; et on a pris gratuitement ce qu'on appelle la volonté pour un effet: c'est poser ce qui est en question" [4]).

Deze beschouwingen over de wilsvrijheid brengen ons onwillekeurig op het gebied van de *ethiek*. Het centrale probleem echter, de zedelijke norm, heeft HEMSTERHUIS klaarblijkelijk minder bezig gehouden, dan de vraag

---

1) Oeuvres, II, 133 suiv.

2) Oeuvres, II, 154; HEMSTERHUIS houdt, terecht, deze vrijheid voor betrekkelijk zeldzaam: Oeuvres, II, 155.

3) Oeuvres, II, 50.

4) Oeuvres, I, 104; de geheele gedachtengang herinnert sterk aan BERGSON.

naar datgene, wat voor de menschelijke ziel het *hoogste goed* is. Dit eenzijdig interesse hangt nauw samen met zijn opvatting, die hij met SHAFTESBURY deelt, dat de deugd noodzakelijk het geluk met zich meebrengt: „L'homme qu'on appelle vicieux, est et sera moins heureux et moins parfait, par une suite nécessaire de le coëxistence des choses. L'homme qu'on appelle vertueux, est et sera nécessairement plus heureux et plus parfait par la même raison" [1]). Wanneer het dus mogelijk is, te ontdekken, waarin het waarachtig heil van de menschelijke ziel bestaat, dan is in het streven daarnaar tevens de zedelijke eisch gevonden. Dit opperste geluk nu vindt zij in de *vereeniging met het bemind object* en deze platonische ἔρως is haar hoogste streven. Alles heeft voor haar die eigenaardige aantrekkingskracht en zoo is haar streven erop gericht, één te worden met de dingen, ja de dingen zelf te worden, want dat is in den diepsten kern de beteekenis van deze vereeniging: „Ainsi le but absolu de l'ame lorsqu'elle désire, est l'union la plus intime et la plus parfaite de son essence avec celle de l'objet désiré" [2]); „Je crois qu'il est assez évident, par ce que je viens de dire, que le désir de l'ame est une tendance vers l'union parfaite et intime avec l'essence de l'objet désiré; et ensuite que l'ame tend proprement vers l'union parfaite et intime avec tout ce qui est hors d'elle, c'est-à-dire, que sa qualité attractive est universelle" [3]); „Je crois, monsieur, vous avoir prouvé, que l'ame cherche naturellement d'unir son essence de la façon la plus parfaite et la plus intime avec l'essence de l'objet qu'elle désire" [4]). HEMSTERHUIS noemt dit

1) Oeuvres, I, 163.
2) Oeuvres, I, 54.
3) Oeuvres, I, 55 suiv.
4) Oeuvres, I, 67; de overeenkomst met de philosophie van den jongen SCHILLER is hier zoo frappant, dat men inderdaad geneigd zou kunnen zijn, aan diens directe afhankelijkheid te gelooven, wanneer niet dergelijke, in laatste instantie platonische voorstellingen ook langs anderen weg dezen zouden hebben kunnen bereiken.

streven inderdaad een zedelijk beginsel en ziet daarin den grondslag vooral van alle *altruistische handelingen :* ,,C'est ce principe moral par lequel un individu s'identifie en quelque façon avec une autre essence, par lequel il sent ce qu'elle sent, et qu'il sait se contempler soi-même, pour ainsi dire, du centre d'un autre individu'' [1]). Het is dus onze diepste aanleg, maar ook onze hoogste plicht, deze neiging te volmaken en dit is zeer goed mogelijk, want : ,,il y a dans la nature de l'homme un principe de perfectibilité qui ne paroit avoir aucune borne'' [2]), een uiting, die in haar grenzeloos optimisme levendig herinnert aan zekere passages bij LEIBNIZ. Daartegenover staat, dat het moreel beginsel in verschillende individuen in zeer verschillende mate voorhanden kan zijn, en dat dus het begrip *plicht* een zeer *individueel* karakter draagt, een inzicht van groote beteekenis vooral voor de ethische opvattingen van de Duitsche romantiek [3]), die zich daartoe meer aangetrokken voelde, dan tot de minder soepele zedeleer van KANT : ,,par conséquent deux individus quelconques ont proprement des devoirs différents à remplir....... Brutus tuant César, commit un crime aux yeux du Peuple et peut-être vis-à-vis de la société ; mais dans l'ame de Brutus, cette action étoit sans doute conforme à l'ordre éternel'' [4]).

Naast deze opvatting van de deugd als streven naar vereeniging met alle zijn, waarbij de nadruk valt op het object, vinden we echter bij HEMSTERHUIS ook sporen van een meer subjectivistisch getinte zedelijke norm, van het *harmonieideaal,* dat in SHAFTESBURY een zoo welsprekend pleitbezorger heeft gevonden : ,,Il faut leur (d.w.z. de vermogens van de menschelijke ziel)

1) Oeuvres, II, 45, vgl. ook de noot daar ter plaatse.

2) Brief aan prinses GALLITZIN van 23 November 1780, Oeuvres, III, 87 ; cf. Oeuvres, II, 55.

3) Vooral de ethiek van SCHLEIERMACHER wijst in dezelfde richting, misschien ook onder invloed van SHAFTESBURY.

4) Oeuvres, I, 130.

apprendre à marcher de front, à s'aimer, à se respecter, à se secourir, à faire un tout harminieux ensemble" [1]). Dat deze harmonie het erfdeel is geweest van lang vervlogen gelukkiger tijden en voor het geslacht der tijdgenooten slechts bereikbaar door een hoogere synthese van wat nu vijandig uiteenvalt, is een meening, die onze wijsgeer met ROUSSEAU, SCHILLER en FRIEDRICH SCHLEGEL deelt [2]).

Deze zedelijke norm, dit *organe moral* of *sentiment moral* [3]), zooals HEMSTERHUIS in merkwaardige overeenstemming met de Schotsche philosophenschool zich pleegt uit te drukken, bepaalt nu echter niet alleen ons handelen, het is tevens een *kenbron voor de moreele wereld*, voor de wereldorde : „ce qu'il appelle coeur ou conscience lui développe l'univers en tout que moral" [4]). Deze verrijking van onze kennis met behulp van den moreelen zin heeft voornamelijk betrekking op het *Godsbestaan*, dat zijn beste bewijs juist op deze wijze vindt : „Dans l'homme bien constitué, un seul soupir de l'ame, qui se manifeste de temps en temps vers le meilleur, le futur et le parfait, est une démonstration plus que géometrique de la Divinité" [5]), of met naieve apodicticiteit : „il suffit de remarquer, que l'organe moral nous donne des sensations réelles de la présence de l'Être suprême" [6]). Gesteund en aangevuld wordt dit Godsbewijs door een eveneens aan de ethiek ontleende argumentatie van eenigszins anderen aard. Het verlangen van de ziel tot vereeniging met al het zijnde beteekent een gemis, een afwijking van den natuurlijken toestand

1) Oeuvres, II, 136.
2) Cf. Oeuvres, III, 88 en II, 195.
3) Voor de nomenclatuur vgl. Oeuvres, I, 125 ; 127 ; II, 91 ; 128.
4) Oeuvres, I, 113 ; dat met „moral" hier „geestelijk" bedoeld is, is, evenals voor het Engelsche „moral" bij SHAFTESBURY vanzelfsprekend.
5) Oeuvres, II, 64.
6) Oeuvres, I, 146 ; cf. Oeuvres, II, 69 ; 203.

van algemeene eenheid [1]). Het heelal is in een gedwongen positie, het is als een *gespannen veer* en de oorzaak daarvan is — de Godheid : „Par conséquent c'est cette action primitive qui empêche l'Univers d'être un ; c'est cette action, cette énergie, cette cause primitive de mouvement quelconque, qui met toutes les parties de l'Univers dans un état forcé, dans l'état d'un ressort tendu, qui devient, par sa tension forcée, cause seconde et propagatrice d'action et mouvement" [2]). „Si donc le tout se trouve dans un état forcé, il faudra en conclure nécessairement, qu'il y a un agent qui le fait tendre vers l'union, ou qui par sa force et sa nature l'a divisé en individus. Tout tend naturellement vers l'unité. C'est une force étrangere qui a décomposé l'unité totale en individus ; et cette force est Dieu" [3]).

Van de andere in de achttiende eeuw nog zoo geliefkoosde Godsbewijzen heeft HEMSTERHUIS, eigenaardig genoeg, het minst sympathie voor het allerpopulairste, dat het Godsbestaan vastknoopt aan de doelmatige inrichting der wereld en gewoonlijk het *teleologisch bewijs* wordt genoemd. De oorzaak van die geringe sympathie is hierin gelegen, dat het hem niet is ontgaan, dat orde, zooals hij voor doelmatigheid pleegt te zeggen, een zeer relatief begrip is, en dat datgene, wat wij zoo noemen, niet noodzakelijk ook orde in hoogeren zin behoeft te zijn : „Et ceux qui veulent prouver la Divinité par la petite quantité qu'ils voient de ce qu'ils appellent ordre, batissent, à mon avis, sur un fondement peu solide...... Je ne dis pas, mon cher Aristée, qu'il n'y a point d'ordre dans l'Univers, mais qu'il y en a un tout autre que celui que nous appellous ordre" [4]). Meer bijval vindt bij hem

1) Terloops zij erop gewezen, dat SCHOPENHAUER's opvatting van het gemis als basis van het willen, de grondslag van zijn pessimisme, hier reeds is geanticipeerd.

2) Oeuvres, II, 46 ; vgl. ook Oeuvres, I, 106 ; 111 ; 68 ; II, 30 suiv.

3) Oeuvres, I, 68, cf. Oeuvres, I, 109.

4) Oeuvres II, 13 suiv ; cf. Oeuvres II, 12 ; 15 ; 17 ; 21.

een andere gedachtengang, dien men het *kosmologisch bewijs* pleegt te noemen en die het bestaan van de Godheid postuleert als eerste oorzaak en beweger van het heelal: „Il est impossible, Aristée, que le rien produise quelque chose. Ainsi, de la seule assertion qu'il y a quelque chose on peut conclure sûrement, qu'il y a un Etre qui existe par lui-meme, et pour l'existence duquel il n'y a ni fin, ni commencement quelconque, soit que cet Etre soit un Dieu Créateur, ou bien un Univers existant par lui-même" [1]). Wordt op deze plaats nog de mogelijkheid opengelaten, dat het heelal door zich zelf zou bestaan, elders wordt de vaste overtuiging uitgesproken, „que l'univers ne sauroit exister par soi-même et que, par conséquent, il existe par un autre" [2]).

Staat dus voor HEMSTERHUIS het bestaan der Godheid boven elken twijfel vast, ook voor hem verheft zich het probleem, dat te allen tijde geloovige gemoederen heeft verontrust en ongeloovige voedsel heeft gegeven, de vraag, hoe het bestaan van die Godheid is te rijmen met het ongetwijfeld voorhanden zijn van velerlei onvolmaaktheden in deze wereld, van stoffelijke ellende, geestelijke smart en zedelijke slechtheid, het probleem van de *theodicee.* De oplossing, die hij meent gevonden te hebben voor dit, naar het mij voorkomt, principieel onoplosbaar vraagstuk, bestaat uit de in zijn tijd gebruikelijke argumenten [3]): het betoog, dat goed en slecht relatieve, menschelijke begrippen zijn, dat overigens het kwade slechts een bijproduct is van het goede en dat God niet terwille van het leed van het individu algemeene wetten kan doorbreken: „Lorsque je vois des volcans, des déluges, des pestes, des tremblements de terre, détruire des millions d'êtres comme moi, avec toute leur postérité possible, lorsque me mettant dans quelque astre éloigné,

---

1) Oeuvres, II, 26.
2) Oeuvres, I, 111; cf. Oeuvres, I, 112; II, 37.
3) Die vooral bij SHAFTESBURY een groote rol spelen.

je regarde la petitesse de notre planete, lorsque je pense aux accidents qui pourroient dans un instant décomposer ce globe entier ; j'avoue que je me perds, je n'entrevois aucune relation avec le Dieu, et peu s'en faut que je ne retombe dans le chaos des doutes dont vous m'aviez tiré", zoo formuleert Aristée het probleem [1]). En Dioclès-Hemsterhuis antwoordt daarop in woorden, die overal aan SHAFTESBURY herinneren: „J'ai voulu vous faire bien sentir, Aristée, que proprement il n'y a point de mal dans l'univers, et que ce que nous appellons bien ou mal, n'est qu'une propriété de l'Etre borné, intelligent, libre et eternel" [2]) ; „Par conséquent, le mal n'est qu'un effet relatif à celui qui en est affecté ; et il est produit par une cause quelconque, qui ne sauroit être mauvaise en elle-même. Les volcans, les déluges, les pestes, ne sont des fléaux, que par rapport à leurs effets sur des etres sensibles. L'homme cruel, ou vicieux, n'est mauvais que, par ses actions, relativement à d'autres êtres ; et il n'est par lui-meme, que d'une classe inférieure" [3]) ; „Ainsi ce qu'on appelle le mal dans l'Univers, tient essentiellement à ce qui en fait le bien et la vie ; ou plutôt c'est une et la même chose" [4]) ; „il faut répondre, que, sans etre impossible, il doit paroître impossible à tout Etre borné, que Dieu détruise, dans un cas particulier, la loi qui dérive de l'impulsion générale qu'il a donnée à la Nature" [5]).

Tenslotte blijft er nog één reeks van problemen over, die in de wijsbegeerte van HEMSTERHUIS een zeer belangrijke plaats innemen: de aesthetische. Als goed platonist heeft hij reeds van den beginne af daarop zijn aandacht gevestigd en is daarbij tot zeer origineele con-

1) Oeuvres, II, 66.
2) Oeuvres, II, 64; natuurlijk is de mensch bedoeld.
3) Oeuvres, II, 54.
4) Oeuvres, II, 58.
5) Oeuvres, II, 68.

clusies gekomen, die ten deele nauw samenhangen met zijn overige leer. *Schoon* is volgens hem datgene, wat ons in staat stelt in de kortst mogelijke tijd zooveel mogelijk indrukken in ons op te nemen : „Ne s'ensuit-il pas, monsieur, d'une façon assez géométrique que l'ame juge le plus beau ce dont elle peut se faire une idée dans le plus petit espace de temps ?...... L'ame veut donc naturellement avoir un grond nombre d'idées dans le plus petit espace de temps possible, et c'est de-là que nous viennent les ornemens" [1]. En het genot van die schoonheid bestaat hierin, dat wij op die wijze trachten één te worden met het schoone objekt : „Lorsque je contemple une belle chose, quelconque, une belle statue, je ne cherche en vérité que d'unir mon être, mon essence, à cet être si hétérogène" [2]. Deze opvatting geldt natuurlijk zoowel voor het natuurschoon als voor het kunstschoon. Wat de beteekenis en het doel van dit laatste betreft, zoo is HEMSTERHUIS van meening, dat de *kunst* er zich niet toe behoeft te beperken de natuur na te bootsen, maar dat zij in staat is, resultaten te bereiken, die uitgaan boven het gebied van het natuurschoon : „Le premier but de tous les arts est d'imiter la nature, le second, de renchérir sur la nature, en produisant des effets qu'elle ne produit pas aisément, ou qu'elle ne sauroit produire" [3].

En daarmee heb ik het mij gestelde doel bereikt. Geenszins heb ik gepoogd, de zeer gecompliceerde genesis van de wereldbeschouwing van den Haagschen denker te ontwarren ; nog minder lag het op mijn weg, den maatstaf der wetenschappelijke wijsbegeerte aan te leggen aan zijn werk, hoezeer dit ook hier en daar uitlokt tot kritiek. Ik zal mij gelukkig achten, wanneer ik er in geslaagd ben, in het kader van zijn tijd een bij benadering juist beeld te geven van de wereldbeschouwing van den

---

1) Oeuvres, I, 18 suiv.
2) Oeuvres, I, 54.
3) Oeuvres, I, 14.

man, dien zoo uiteenloopende figuren als LESSING, JACOBI en HERDER zoo hoog hebben gewaardeerd en wat belangstelling te wekken voor een van de weinige vaderlandsche wijsgeeren, waarop wij ons kunnen beroemen.

# DE RELATIVITEITSTHEORIE EN HET DENKEN [1])

DOOR

Ir. M. W. POLAK.

---

Het is algemeen bekend, dat de Relativiteitstheorie bepaalde opvattingen huldigt, die met onze intuïtieve denkbeelden in disharmonie zijn.

Zoo leert b.v. de Relativiteitstheorie, dat sommige in de werkelijkheid optredende momenteele verschijnselen, met evenveel recht als gelijktijdig en als niet gelijktijdig gebeurende zijn te beschouwen, terwijl onze intuïtie ons influistert, dat twee verschijnselen óf tegelijk óf niet tegelijk plaats hebben en dat de ééne onderstelling de andere „absoluut" buitensluit.

Met een dergelijke disharmonie heeft het denken geen vrede, het tracht tot een oplossing te komen — te begrijpen. Eén van de mogelijkheden, die in een dergelijk geval, tot een bevredigende oplossing kan voeren, is het ontdekken van een onvolledigheid, een onvolkomenheid, een denkfout, in één der beide denkprocessen, die tot de niet harmonieerende conclusies hebben geleid.

Langs dezen weg meenen de Relativisten, de oplossing te kunnen geven, maar het zal m.i. blijken, dat juist door

1) De aanleiding tot het schrijven van dit artikel was de verhandeling van Dr. R. J. KORTMULDER „De Relativiteitstheorie in Kentheoretisch opzicht" (Tijdschrift voor Wijsbegeerte, Oct. 1921).

nadere beschouwing van deze pogingen, de eigen denkfout der Relativistische beschouwingswijze aan het licht komt.

De oplossing die de Relativiteitstheorie geeft is de volgende : Zij tracht de uitspraken van bedoelde intuïtieve gedachten krachteloos te maken, door te beweren dat deze „vooroordeelen'' blijken te zijn en geen medezeggingschap mogen hebben in natuurwetenschappelijke overwegingen.

Zooals in een rechtsgeding, de onbetrouwbaarheid van bepaalde getuigen in staat is, de moeilijkheid van niet harmonieerende getuigenverklaringen te doen verdwijnen, zoo meent ook de Relativiteitstheorie, door de onbetrouwbaarheid van bedoelde intuïtieve gedachten aan te voeren, aan deze gedachten haar betoogkracht te kunnen ontnemen.

Laten wij nu, voordat wij de willekeur in deze gedachtengang duidelijk maken, eens nagaan, hoe dit standpunt uit de beschouwingswijze der Relativiteitstheorie voortvloeit en verklaarbaar is ; een korte opmerking over de geesteshouding der natuurkundigen in het algemeen, moge hieraan voorafgaan.

De natuurkundigen hebben altijd groote waarde gehecht aan de waarneming. Zij beschouwen de waarneming blijkbaar als het middel bij uitnemendheid om tot kennis der natuur te geraken. Zeker, zij zullen wel niet ontkennen, *dat men ook denken moet*, om tot kennis te geraken, maar dit zal als zóó van zelf sprekend worden beschouwd, dat daaraan weinig verdere aandacht wordt geschonken.

Niet de waarnemingen op zich zelf beschouwd, maar *uitsluitend de gedachten over die waarnemingen*, vormen echter de eigenlijke bouwsteenen voor het opstellen van een natuurkundige theorie. Of de natuurkundigen zich daarvan altijd voldoende bewust zijn, mag m.i. betwijfeld worden.

Ook Einstein hecht groote waarde aan de waarneming en de beteekenis van de waarneeming wordt door hem zóó sterk gevoeld, dat wat vroeger door de natuurkun-

digen min of meer onbewust en stilzwijgend werd aangenomen, door hem als uitgangspunt naar voren wordt gebracht.

In het kort gezegd en zonder daarop hier verder kritiek uit te oefenen, gaat de Relativiteitstheorie er van uit, dat slechts *waarneembare feiten*, een basis mogen vormen voor het opstellen van een theorie, die de werkelijk optredende verschijnselen zal kunnen omvatten.

En onder waarneembare feiten verstaat een Relativist (ik laat in het midden of dit bewust of onbewust geschiedt) een feit, dat door middel van de zintuigen, of de met instrumenten gewapende zintuigen, voor ons tot bewustzijn komt.

Zoo wordt b.v. een intuïtieve gedachte over den tijd, die in ons bewustzijn optreedt, door hen *niet* beschouwd als een waarneembaar feit, al zullen zij natuurlijk niet kunnen ontkennen, dat een dergelijk feit door ons even goed wordt *opgemerkt*, als b.v. het stijgen van het kwik in een thermometerbuis.

Deze geesteshouding, dit uitsluitend waarde willen hechten aan waarneembare feiten, is feitelijk al voldoende om te begrijpen, dat de Relativisten aan de bedoelde intuïtieve gedachten weinig verdere aandacht zullen schenken. Waar nu bovendien bekend is, dat tal van intuïtieve gedachten uit vroeger tijd (b.v. dat de aarde een platte schijf was e.d.) later als waardelooze vooroordeelen moesten worden verworpen en de Relativisten in de algemeene toepasbaarheid van hun leer en vooral in het uitkomen van enkele voorspelde verschijnselen, bevestigingen meenen te zien voor de juistheid der gehuldigde *opvattingen*, is het niet te verwonderen, dat de Relativisten volmaakt overtuigd zijn van hun goed recht, om bedoelde intuïtieve gedachten, met een minachtend schouderophalen af te wijzen.

Maar, zij vergeten hier bij hun aandacht te schenken aan een *hinderpaal*, een opmerkelijk verschijnsel, dat bij het „*terecht*" verwerpen van aprioristische gedachten, altijd optreedt. Een verschijnsel, dat bij nadere over-

denking, ook door de Relativisten als een bezwaar tegen hun standpunt moet worden gevoeld.

De bedoelde aprioristische gedachten, gaan n.l. gepaard met een gevoel van klaarblijkelijkheid, waarvan Dr. KORTMULDER in zijn geciteerd artikel op blz. 305 zegt, dat dit niet „geheel en al te miskennen" is.

En nu kunnen wij op grond van ervaring zeggen, dat het *terecht verwerpen* van een oordeel a priori, gepaard gaat met het op natuurlijke wijze *verdwijnen* van dit niet te ontkennen klaarblijkelijkheidsgevoel.

Dit verschijnsel is een belangrijk criterium voor het „terecht" verwerpen van een dergelijke gedachte en de Relativitéitstheorie *is er niet in geslaagd*, verschillende door haar afgewezen oordeelen a priori, zoodanig te bestrijden, dat aan dit criterium is voldaan.

Dit niet te ontkennen feit (ik wijs op de als voorbeeld gegeven opvatting der gelijktijdigheid) moet toch ook de Relativisten tot nadenken stemmen.

Op gevaar af van vervelend te worden, door te groote duidelijkheid, wil ik trachten, de waarde van het genoemde criterium, door een voorbeeld nader te doen gevoelen.

Ik neem aan, dat iemand van meening is, dat hij twee gebeurtenissen als gelijktijdig plaats grijpend mag beschouwen, indien hij ze tegelijkertijd *ziet*. Wie onbewust is van het feit, dat het licht met zekere (zij het dan zeer groote) snelheid voortbeweegt, zal hiermede volkomen vrede hebben. Leert hij echter, dat het licht wel degelijk tijd noodig heeft, om zich voort te planten, dan zal hij duidelijk begrijpen, dat twee lichtsignalen, die hij gelijktijdig ziet opflikkeren in een donkeren nacht, niet gelijktijdig *behoeven* te zijn ontstoken, maar dat de beslissing daarover verband houdt met de afstanden waarop beide lichtbronnen zich van zijn oog bevinden. De vroegere intuïtieve gedachte wordt verworpen, maar, het klaarblijkelijkheidsgevoel, dat deze gedachte vroeger vergezelde *is nu niet meer aanwezig*, omdat de uit onwetendheid voortvloeiende onvolkomenheid, de denkfout, *in* deze gedachte bekend en begrepen is en omdat hij zich

(uit de *groote* snelheid van het licht) kan verklaren, hoe deze fout (het niet in rekening brengen van deze snelheid) vroeger aan zijn aandacht was ontsnapt.

Dit klaarblijkelijkheidsgevoel, dat toch niet veel anders is, dan de overtuiging dat er *geen* fout is, kan nu niet meer bestaan en sterft af, op natuurlijke wijze. Is een aprioristisch vooroordeel dus werkelijk goed overwonnen, dan is het resultaat *niet*, dat het ons gelukt is, dit oordeel verder met geweld te onderdrukken, *ook niet*, dat wij ons hebben kunnen *aanwennen*, dit oordeel in het vervolg te negeeren, maar dan is dit vooroordeel *als zoodanig zichtbaar geworden* en doordaar krachteloos gemaakt.

Dr. KORTMULDER zegt slechts van de bedoelde klaarblijkelijkheid: „Daar zij echter op gevoel berust, mag zij niet als voldoende grond beschouwd worden" en vergeet, — ook al ware dit juist — dat, zoolang men onmachtig is aprioristische oordeelen op boven bedoelde wijze *te doen afsterven*, deze oordeelen in het denken, *als daar optredende verschijnselen blijven gelden*, en slechts subjectieve willekeur deze kan terzijde stellen.

En hiermede is de zwakke zijde der Relativistische beschouwingswijze al nader belicht.

*Een deel van de ons tot bewustzijn komende gedachten, wordt door de Relativisten, op onvoldoende gronden, willekeurig uitgeschakeld.*

Het is de groote algemeene denkfout der Relativistische beschouwingswijze, dat zij, zich blind starend op het belang van de waarneming voor onze kennis, *een deel der werkelijkheid op willekeurige wijze negeert.*

De Relativisten, die het ontoelaatbaar zouden achten, een zintuigelijk waarneembaar feit opzettelijk buiten beschouwing te laten, zien er niet tegen op, sommige met groote duidelijkheid in ons bewustzijn optredende gedachten, die niet op natuurlijke wijze krachteloos kunnen worden gemaakt, door amputatie (deze typeerende uitdrukking is van een Relativist) te verwijderen.

Is het niet wonderlijk, dat de Relativisten, die een zoo groote *gelijkwaardigheid* in elk coördinatenstelsel

zien, onverschillig waar het vandaan komt of hoe het beweegt, een zoo groote *ongelijkwaardigheid* voorstaan, van de gedachten die verschijnen in ons bewustzijn ?.

Heb ik in het voorgaande, naar het mij voorkomt, de algemeene denkfout der Relativiteitstheorie aangewezen, mijn betoog dat hier werkelijk subjectieve (onbewuste) willekeur in het spel is kan nog worden aangevuld.

Zeer zeker kan deze willekeur reeds blijken, indien men inziet, dat de argumenten voor het verwijderen van bedoelde intuïties, niet in staat blijken, ons deze gedachten *als foutieve gedachten te doen denken*, maar de willekeur wordt verzwakt, zoolang niet is aangetoond, dat deze argumenten zelf, niet als zoodanig gelden mogen — zoolang ik er niet in slaag deze argumenten zelf, als foutieve gedachten te doen zien.

Laat ik dit trachten te doen, voor het veel gebruikte en reeds genoemde argument, dat het gevoel niet als voldoende grond voor een oordeel mag worden beschouwd. Behalve op de oppervlakkigheid waarmede alle gevoelsoordeelen, wat hun betrouwbaarheid betreft over één kam geschoren worden, wil ik er op opmerkzaam maken, dat wie meent, dat deze stelling berust op de ervaring met (sommige) gevoelsoordeelen opgedaan, moet bedenken, dat een zelfde slechte ervaring kan worden opgedaan met oordeelen, die gegrond zijn op waargenomen feiten. Het feit alleen, dat wij nooit met zekerheid alle invloed uitoefenende *omstandigheden* kennen, doet al zien, dat ook de betrouwbaarheid van onze oordeelen, die de waarneembare feiten als basis hebben, uiterst relatief is ; en de opeenvolgende natuurkundige theorieën kunnen dit getuigen.

Spoort dus de ervaring aan tot voorzichtigheid met de gevoelsoordeelen, zij doet principieel hetzelfde met de oordeelen, die uit de waarneming worden afgeleid en deze voorzichtigheid mag dus niet, na bovendien te zijn opgevoerd tot een ,,onthouding'' waartoe elke grond

ontbreekt, eenzijdig worden toegepast op bepaalde gevoelsoordeelen.

Maar, indien de stelling, dat gevoel niet (nooit) als voldoende grond mag worden beschouwd voor een oordeel, dan *niet* de gewenschte steun vindt in de ervaring, waar berust zij *dan* op?

Zij is zelf een intuïtie en berust op — gevoel.

Zij is dus met zich zelf in strijd.

Ten slotte is zij ook op meer directe wijze te begrijpen als ondeugdelijk, want *ten slotte,* berust *elk* oordeel op zoo iets als gevoel.

Wat is het, dat sommige gedachten, in laatste instantie, gepaard doet gaan met „ja" zeggen en andere met „neen"? Is dit iets anders dan intuïtie, gevoel, geloof, overtuiging?

En als dan deze stelling door zijn vaagheid, eenzijdigheid en onvolkomenheid niet als argument mag gelden, om bepaalde, met groote duidelijkheid in ons bewustzijn optredende, intuïtieve gedachten af te wijzen, wat kan dan anders dan (onbewuste) willekeur aanwezig zijn, bij hen die dit argument, meenen te kunnen gebruiken?

De Relativiteitstheorie onderscheidt, naar het mij voorkomt, de aprioristische oordeelen in sympathieke en antipathieke en het blijkt, bij nadere beschouwing, dat de haar antipathieke die zijn, welke geboren zijn uit (direct verband houden met) de *voorstelling.* Zij meent misschien zich in het algemeen bevrijd te hebben van de, door haar als vaag en onwetenschappelijk beschouwde, intuïtieve oordeelen, maar in werkelijkheid kan zij niets anders doen, dan trachten zeer speciale intuïtieve oordeelen te verbannen.

Immers, van de intuïtieve oordeelen, die optreden *in de redeneering,* van de primitieve denkwetten (als ik door deze uitdrukking mag trachten, mijn bedoeling te benaderen) kan ook zij zich niet vrij maken. En haar antipathie tegen bepaalde aprioristische oordeelen zal m.i. ontstaan zijn door het feit, dat deze *ondoelmatige hinderpalen* waren, voor de sterke, maar onver-

vulbare wensch naar de opperheerschappij der waarneembare feiten.

Wie inziet, dat het tot nu toe niet gelukt is de bedoelde, uit de voorstelling stammende, aprioristische gedachten uit het denken te verbannen, zoodat dus deze gedachten daar *blijven optreden*, kan begrijpen, *hoe moeilijk het is*, deze „gedachtenuitsluiting" (en de daarmede gepaard gaande „constructie" van nieuwe gedachten, die van voorstelbaarheid verstoken zijn) vol te houden; en alleen reeds de *groote consequentie* waarmede EINSTEIN, deze onnatuurlijke daad heeft verricht, is in staat, ook bij tegenstanders, oprechte bewondering op te wekken.

Wij komen nu tot de vraag, of de antipathie der Relativiteitstheorie tegen medezeggingschap van de voorstelling, nog nader begrepen kan worden. En dan meen ik haar te begrijpen, als een instinctieve weerklank van een door de Relativisten niet geformuleerde gedachtengang, die echter de ware beteekenis der Relativiteitstheorie doet kennen.

Wat de natuurkundigen feitelijk willen is: Altijd dieper doordringen in het verband der verschijnselen, om deze verschijnselen van alle kanten te leeren kennen. En zij toetsen hun theorieën weer aan andere verschijnselen, omdat het ideaal is, een theorie te verkrijgen, die het verloop van *alle* verschijnselen zoo nauwkeurig mogelijk kan beschrijven.

Het is te begrijpen, dat in een dergelijke op de verschijnselen gerichte wetenschap de philosophie geheel op den achtergrond zal treden. Bij de Relativiteitstheorie is dit nu schijnbaar niet het geval; de geweldige algemeene beroering, die zij heeft teweeg gebracht, is dan ook niet gelegen in het ontdekken van enkele nieuwe verschijnselen, maar juist in het feit, dat zij pretendeert onze *begrippen* (over ruimte, tijd e.d.) te hebben gewijzigd. *Deze pretentie ie haar misgreep.* In werkelijkheid blijft de Relativiteitstheorie doen, wat de natuurkunde altijd gedaan heeft; alleen, zij ziet er niet tegen op. in strijd

te komen met de natuur van het denken, en is dus *on*philosophisch.

Een natuurkundige kan zeggen : De waarneembare verschijnselen onder regels brengen is mijn doel ; dus klamp ik mij hardnekkig vast aan de verschijnselen, ik bekommer mij zoo weinig mogelijk om alles wat daar buiten valt en ik *geloof*, dat deze *werkmethode* mij leiden kan tot goede resultaten. Mijn theorie moge b.v. in strijd komen met de voorstelling, dat hindert mij niet, want om de voorstelling is het mij niet te doen. En hij kan verder zeggen : ik *geloof*, omdat de verschijnselen onder algemeene regels blijken te vallen, *dat ook omgekeerd elke algemeene regel, die voor een groote reeks verschijnselen geldt, een behoorlijke kans biedt, ook op meer verschijnselen van toepassing te zijn.* En dit blijft zoo, ook al slaag ik er niet in, deze regel innerlijk te begrijpen, *zelfs al lijkt deze regel mij, in het kleed waarin ik hem noodgedwongen heb moeten steken — onzinnig.*

Indien de Relativiteitstheorie, deze redeneering, die haar beteekenis terugbrengt tot wat deze werkelijk is, *zelf bewust gesteld had*, dan was zij volkomen gerechtigd, in deze haar *werkmethode* de voorstelling ter zijde te schuiven, maar dan had zij ook moeten afzien van elke aanspraak op het geven van begripsverheldering. Dan is zij *slechts* werkhypothese en het ware dwaasheid, een werkhypothese die bovendien succes heeft, te bestrijden, omdat zij (om toch eenige analogie met de voorstelling te handhaven) „hulpgedachten" construeert, die, afgaande op de geluiden waarmede zij gezegd worden, geen werkelijke beteekenis hebben.

Wie zal een schaakspeler lastig vallen, omdat een „koning" optreedt in zijn spel ?

Moge van uit dit gezichtspunt bekeken er geen bezwaar bestaan, de voorstelling (en wat mij betreft even goed bepaalde waarneembare feiten) terzijde te stellen, omdat het ondoelmatig blijkt, haar te laten medespreken — in het werkelijke denken is die uitsluiting onmogelijk.

Voorstelling, redeneering en gevoel, zijn *op zich zelf beschouwd* abstracties ; in het werkelijke denken vormen zij een organisch geheel. Wie een der elementen van het denken, door amputatie tracht te verwijderen, houdt een verminkt en in zijn werkzaamheid onvolledig, ongezond, denken over. Wat zou het denken zijn, zonder de gevoelens van rechtvaardigheid en eerlijkheid, die ons helpen het veelzijdige gedachtenmateriaal te rangschikken en te taxeeren naar betrekkelijke waarde ? En, om tot de voorstelling terug te keeren : Is zelfs de meest abstracte redeneering van voorstelling verstoken ? Wat zou de wiskunde *zonder* voorstelling anders zijn, dan een doode verzameling van symbolen en beteekenislooze afspraken ? Wat is het getal, zonder de voorstelling van hoeveelheid ?

En moet niet worden toegegeven (en met deze vraag roer ik nu eens een *in*consequentie der Relativiteitstheorie aan) dat de continuïteit van den tijd (die, hoewel *principieel* onwaarneembaar, toch ook in de Relativiteitstheorie wordt geaccepteerd) door ons wordt aanvaard, omdat wij ons de tijd niet als discontinu kunnen *voorstellen ?*

Waar de voorstelling nooit uit het denken te verwijderen is, zou misschien nog gevraagd kunnen worden, of aan de verschillende elementen van het denken, met het oog op betrouwbaarheid der conclusies, nog verschillende waarde moet worden toegekend. Het komt mij voor dat hier geen antwoord te geven is, dat beslist ten gunste van een dezer elementen uitvalt. En wie mocht meenen, dat de voorstelling als minder betrouwbaar element moet worden beschouwd, begeeft zich op glibberig terrein, want het valt niet te ontkennen, dat over de axioma's der meetkunde (getoetst aan de voorstelling) minder oneenigheid bestaat, dan over de axioma's der philosophie.

Zoo valt elk spoor van rechtvaardiging der Relativistische gedachtenuitsluiting, bij nadere overdenking, weg.

Het denken kan zich een dergelijke daad niet veroorloven.

Het is de natuur van het denken, om met gevoel van rechtvaardigheid, te luisteren naar alles wat tot bewustzijn komt.

*Wageningen*, Jan. 1922.

# HEDENDAAGSCHE WIJSBEGEERTE: STANDPUNTEN EN STROOMINGEN.

---

## HET ZIELELEVEN VAN DEN MISDADIGER.

J. H. F. KOHLBRUGGE. Het zieleleven van den misdadiger, een maatschappelijk vraagstuk. Groningen, Wolters 1922.

Van dezen geleerden schrijver, aan wien wij reeds zoo menige degelijke verhandeling te danken hebben op anthropologisch gebied, belooft een nieuw geschrift den belangstellenden lezer reeds bij voorbaat veel intellectueel genot. Bij hem toch hebben wij te doen met iemand niet alleen van uitgebreide en veelzijdige studie en kennis, maar ook van veel levenservaring en van een ruimen en onbevangen blik op zielkundige en maatschappelijke vraagstukken. Het is daarom, dat wij meenen bij den inhoud van bovenstaand werk, hetwelk zich voornamelijk beweegt op het gebied der sociale psychologie, eenigszins uitvoerig te mogen stilstaan, ook met 't oog op de belangrijkheid van het onderwerp voor onzen tijd.

Het boek is opgedragen aan het „Genootschap tot zedelijke verbetering der gevangenen", waarvan de schrijver verklaart dat hij het baanbrekend werk evenzeer bewondert als de *naam* ervan hem onsympathiek is. Dit laatste wordt begrijpelijk, wanneer wij zien dat volgens hem de opvatting dient bestreden dat in wezen de misdadigers verschillen van niet strafrechtelijk vervolgden.

De maatschappij toch is mede schuld aan hun bestaan ; en wij moeten medelijden met hen hebben, overwegende wat wij zelven wellicht in hun plaats zouden bedreven hebben ; eerst uit zelfkennis wordt naastenliefde geboren. Het zijn dikwijls slechts de gunstige levensomstandigheden die iemand van misdaad weerhouden.

De onjuistheid eener fundamenteele tegenstelling tusschen misdadigers en niet-misdadigers bleek volgens K. genoegzaam in den oorlogstijd die achter ons ligt, toen het tevoren als misdadig beschouwde in allerhande vormen (onjuiste opgaven bij de belastingen, smokkelen, ontduiking van rantsoeneering enz.) eigenlijk regel, stipte eerlijkheid daarentegen een uitzondering mocht heeten. Het bedrog nam allerwege schrikbarend toe, en dat niet alleen uit nood, maar ook uit begeerte naar rijkdom. De oorlog, waarin het „right or wrong, my country" werd gehuldigd, bracht een einde aan alle algemeen rechtsgevoel.

In meer beperkt juridischen zin is misdaad elke overtreding der geschreven wetten van den Staat. Maar ook in meer ruime beteekenis is misdadigheid niet een vaststaand psychologisch-anthropologisch begrip, maar veeleer die handelwijze, welke in strijd verkeert met de heerschende opvattingen van moraliteit en recht van de meerderheid der levende bewoners van een land. Gedurende den oorlogstijd nu met al zijn afwijkende toestanden werd het anti-sociale tot iets dat niet meer beschouwd werd als immoreel. Zijn de omstandigheden ernaar (noodwendige behoeften, straffeloos blijven), dan is een ieder in staat te worden tot een gelegenheidsmisdadiger. Maar wie onder normale omstandigheden alleen uit vrees of berekening een slechte handeling nalaat, behoeft zich waarlijk niet op zijn moraliteit van gedrag te verhoovaardigen.

Daarbij komt dat elke maatschappelijke kring er een eigen moraal op nahoudt, welke klassemoraal gewoonlijk staat beneden de algemeene. Men denke slechts aan de handelspraktijken, aan de juridische pleitbezorgers

van zeer schuldige cliënten, aan de door persoonlijke sympathie of antipathie gedreven critici enz. Ook in den verkiezingsstrijd schijnen alle middelen geoorloofd, zoowel valsche en overdreven beloften, als verguizing en valsche beschuldiging van tegenstanders: de ware politicus kan onmogelijk een waarlijk moreel man zijn, anders zal hij weinig slagen en geen succes hebben.

Maar om terug te keeren tot de misdaden die gepleegd worden. Ondanks de beschaving, waarop wij zoo trotsch zijn, is het aantal van deze overal voortdurend *toenemend*, bijna dubbel zoo sterk als de bevolking en wel in de eerste plaats onder de *jeugdige* misdadigers. En aangezien dit voor den Staat voortdurend grooter uitgaven met zich brengt, is ook uit materieel oogpunt eene bestrijding en voorkoming der misdaad van het hoogste belang. Daartoe dienen de oorzaken der criminaliteit te worden opgespoord.

Het blijkt dan dat deze niet in de eerste plaats te zoeken is in *armoede*, naar zij die tot misdaad vervallen genoegzaam bewijzen. Veeleer is die te zoeken in het *milieu* en zijn invloed. Een voorname oorzaak b.v. ligt in de ophooping der bevolking in zeer groote steden. De bewoner van het platteland staat onder invloed van wederzijdsche controle; en het is bekend dat slechts weinigen, ook onder de ontwikkelden, sterk genoeg zijn om het zonder deze te kunnen stellen ter blijvend bewandelen van den rechten weg. In de groote steden nu is die controle voor een zeer groot deel wegvallend, terwijl hier ook een grooter tegenstelling heerscht tusschen arm en rijk en er veel meer verleiding aanwezig is. Daarnevens komt de gebrekkige opvoeding der jeugd (uithuizigheid der ouders, enz.). Immers wil er sprake zijn van maatschappelijke gedraging en samenwerking, dan zijn daartoe noodig aanpassing en onderdrukking van zelfzuchtige neigingen in het algemeen belang: wie daartoe niet bereid of niet in staat is, wordt noodwendig tot een anti-sociaal individu. Evenwel om zulk een standpunt te bereiken, daartoe is opvoeding noodig;

het kind geraakt er niet vanzelf toe indien zijn jeugdopleiding wordt verwaarloosd.

Als verdere oorzaken van aankweeking van misdadigheid zijn te noemen de monotone arbeid van den fabrieksarbeider der grootindustrie en de funeste invloed van dronkenschap en overvloedig *alcoholgebruik*. Door dit laatste toch neemt de reactiesnelheid toe en wordt de prikkelbaarheid verhoogd zoowel als het zelfbewustzijn; zoodoende vermindert de zelfcontrole en durft men datgene waartoe men anders niet den moed zou bezitten. En ten slotte dient als voorname factor vermeld de *psychopathische degeneratie*, die aan zoo menige misdaad ten grondslag ligt en waaromtrent de schrijver terecht opmerkt: „niets benadeelt den psychopaat zoozeer, als hem te verschoonen van wege zijn verkeerden aanleg, want hierdoor maakt men hem tot een slaaf van dien aanleg." (pag. 126).

Wij komen thans vanzelf te spreken over het zieleleven van den misdadiger. Deze is in menig opzicht te vergelijken bij een *kind*. Hij is als onopgevoed, de speelbal zijner luimen en hartstochten, zich latende beheerschen door ruwe instinkten. Hij heeft niet geleerd door gewoonte arbeidzaam te zijn en als automatisch nuttig werk te verrichten; in plaats daarvan is hij lui, zorgeloos, lichtzinnig, wispelturig en zonder maatschappelijk plichtsgevoel. Te onderscheiden vallen hier de *actieve* en de *passieve* misdadigers. Vooral onder de laatsten vindt men de zooeven genoemde gedegenereerden en psychopathen, wier aantal zoozeer is vermeerderd door het in leven houden van minderwaardige kinderen. Voor verbetering is de actieve misdadiger meer vatbaar dan deze wilszwakken, die telkens weer in recidive vervallen door te bezwijken voor de verleiding en voor de suggestie van kwade voorbeelden.

De misdadiger is veelal bezield met haat tegen de maatschappij, die dikwijls de *groote* boeven ongestraft laat. In onzen tijd zijn de eerbied en ontzag voor hooger

geplaatsten sterk ondermijnd en vervangen door afgunst op meerbedeelden. Voor eigen lotgenooten daarentegen bestaat een groot meegevoel, en niets wordt meer gebrandmerkt dan ontrouw tegenover dezen in den vorm van verraad enz. Ook overigens, b.v. tegenover dieven, vindt men merkwaardige uitingen van sentimentaliteit, evenals in andere opzichten staaltjes van groote bijgeloovigheid.

De gewoontemisdadiger toont een grooten weerzin tegen de belemmering zijner individueele ontplooiing door de bestaande maatschappelijke verhoudingen. Hij houdt er een eigen soort van eerzucht op na en beroemt zich op zijn in haat tegen de maatschappij bedreven heldendaden. Hij is geenszins vreemd aan trots en ijdelheid, en hij ziet gaarne zijn persoonlijkheidsbewustzijn verhoogd en zijn zelfrespect gehandhaafd. Schaamte en schuldgevoel zoekt hij daarom te verdringen in een brutaal, ruw of onverschillig optreden, want hij ondergaat liever de woede van zijn tegenstander dan diens minachting. Het bij hem verdrongen schuldgevoel prikkelt hem tot verzet en hartstochtelijkheid.

Wat meer speciaal de *vrouwelijke* misdadiger aangaat, dienaangaande dient opgemerkt dat naar natuurlijken aanleg de vrouw moreel hoegenaamd niet hooger staat dan de man, als schijnt dit dikwijls zoo uithoofde van opvoeding en levenswijze, waardoor de vrouw meer tegen misdaad beschermd wordt, terwijl deze bij haar zich ook veelal ontlaadt in een onzedelijken levenswandel, die haar een materieel bestaan verzekert en diefstal voor haar onnoodig maakt. Waar daarentegen de vrouw den zedelijken steun van gezinsomgeving en moederschap mist, vermeerderen in hooge mate hare criminaliteit en onzedelijkheid. En eenmaal daardoor haar zelfrespect verloren hebbende, zinkt zij hopeloos en voorgoed weg in bedorvenheid, gelijk men onder krankzinnigen, wanneer eenmaal de remmende psychische factoren zijn weggevallen, de vrouwen zich nog immoreeler ziet gedragen dan de mannen. „Nagenoeg wanhopig,” zegt K.,

„is de reclasseering van vrouwen te noemen, zoowel wegens de zwakte van haar karakter, haar luiheid, die haar tot prostitutie dreef, als ook om den tegenzin onzer dames om haar werk te verschaffen...... Van prostituées is niets van de reclasseering te verwachten, omdat zij aan een luxe gewend zijn, die langs eerlijken weg niet te bereiken valt.” (p. 178).

Alvorens onze schrijver overgaat tot de bespreking van ons huidig strafstelsel, treedt hij eerst nog in een paar speciale beschouwingen. Vooreerst omtrent de zedelijkheid in ’t algemeen. Haar maatstaf wordt volgens hem voor de meesten bepaald door gewoonte en fatsoen, en hierin ligt voor hen de drijfveer tot eerlijk en zedelijk gedrag, vooral bij den weinig diep nadenkenden bourgeois satisfait. Met hoogere beginselen van ware zedelijkheid heeft dit weinig uitstaande, veeleer met gemakzucht en egoïsme. Want eerst door zelfinkeer komt men tot *bewuste* zedelijkheid en gevoel voor recht, tot het zichzelven stellen van levensregelen, van welke groote zedelijke kracht uitgaat. De ware moreele sociale gevoelens kunnen zich slechts in vrijheid ontwikkelen uit het *inwendige*, niet door eenigen dwang, van welken aard ook, die van buitenaf wordt opgelegd.

De zooeven genoemde fatsoenvereerders zonder hoogere beginselen, vervolgen op een verbitterde wijze aldiegenen welke fatsoen en traditie overboord werpen en daarmede hun eigen onzelfstandigheid en gebondenheid doen in ’t oog springen. De bestrafte misdadiger weer gevoelt zich als een martelaar der maatschappij, die hem vervolgde ; terwijl, naar reeds boven opgemerkt, zijn hoogmoed zich verzet tegen schaamte en berouw als pijnlijke gevoelens die afbreuk doen aan zijn zelfachting.

Een tweede voorafgaande beschouwing betreft het *determinisme*. Maatschappelijk is die leer volgens K. onmogelijk streng door te voeren. Ook al is het gevoel van het bezit van een vrijen wil op zichzelf weer gedetermineerd, toch dient in elke moreele opvoeding te worden

uitgegaan althans van de *fictie* van het bestaan van zulk een wil ; want die suggestie kan daarbij niet gemist worden, willen berouw en schaamte over begane verkeerdheden gewekt worden.

Uitvoeriger staat de schrijver stil bij ons huidig strafstelsel. Hij acht dit eenzijdig en onopvoedkundig. In de straftoemeting wordt teveel rekening gehouden met het resultaat en te weinig met de gezindheid des daders, meer gelet op het gepleegde feit dan op de motieven. En in de strafoplegging wordt hoegenaamd geen *individualiseering* in acht genomen : men handelt hier als een geneesheer, die aan iederen patiënt éénzelfde geneesmiddel zou voorschrijven. Maar op den een werkt de celstraf heel anders dan op den ander. Daarenboven wordt na afloop der straf de misdadiger telkens weer op de maatschappij losgelaten, ook al weet men dat hij hoegenaamd niet is gebeterd en dat nieuwe misdaden van hem te wachten zijn. Daarom ware meer dan van zulk een doctrinair schematisme heil te verwachten eenerzijds van een *onbepaalden* duur van vrijheidsberooving, anderzijds van eene *voorwaardelijke* veroordeeling en invrijheidstelling. „Vele gelegenheidsmisdadigers zullen nooit weer overtreden, zoo men hen slechts in vrijheid laat, en voor vele passiemisdadigers is het gevoelde berouw de zwaarst denkbare straf.'' (p. 185).

Wat de opgelegde celstraf aangaat, de rechter die deze straf toemeet, kent gewoonlijk niet eenmaal het leven van den gevangene uit eigen aanschouwing. Tal van rechters hebben een gevangenis nooit anders dan van buiten gezien, noch ooit een misdadiger anders dan in de rechtzaal. Van het gevangenisstelsel in de praktijk en van zijn uitwerking weten zij even weinig als conservatieve verstokte bureaucraten.

De gevangenis dient te zijn in de eerste plaats niet een plaats van vergelding, maar veeleer een moreel ziekenhuis. De celstraf evenwel met haar eeuwig zwijgen en zonder eenige afleiding voert tot stompzinnigheid en

voortdurend bezig zijn met zelfde gedachten en zij kan voeren tot waandenkbeelden en hallucinaties. De geestelijke kwelling der celstraf, reeds gewraakt door Dickens, wekt slechts berouw bij den *gelegenheids*- niet bij den *gewoonte*misdadiger. Door langdurige eenzame opsluiting wordt geen innerlijke verbetering gebracht, wèl voert zij tot menschenschuwheid en vervreemding van de maatschappij. Slechts de eerste maanden leiden eventueel tot inkeer ; maar hoe langer overigens de celstraf duurt, hoe meer zij aanleiding geeft tot recidive en tot lichamelijken, geestelijken en moreelen achteruitgang. Terecht merkt Foerster op dat het voor de ontwikkeling van den gevangene wenschelijk is, hem zooveel vrijheid te laten als met zijn straf vereenigbaar is ; hierdoor toch leert hij zijn gedrag bepalen en zich plichtsgevoel verwerven. Evenzoo merkt van der Hoeven op, dat het goede woord en het goede voornemen slechts kans hebben op nuttig effect, indien er de gelegenheid aan geboden wordt zich om te zetten in daden.

Hiermede kunnen wij ons overzicht besluiten. Indien de ons toegestane plaatsruimte zulks had veroorloofd, zouden wij gaarne omtrent enkele betrekkelijk ondergeschikte punten in eenige discussie zijn getreden. Zoo b.v. ten opzichte van het feit dat wèl eenige bladzijden gewijd worden aan den persoonlijken factor, maar dat toch o.i. naar verhouding al te veel waarde wordt gehecht aan de omstandigheden en te weinig aan den individueelen *aanleg*. Niet een ieder is in staat tot ernstig misdrijf als doodslag of diefstal : „n'est pas criminel qui veut" (Ferri). Juist hij, die daarvan afkeerig is *van nature* biedt den meesten waarborg van goed gedrag, — meer dan hij, bij wien de onthouding van misdaad voortvloeit uit de omstandigheden, en ook meer dan hij, bij wien deze haar oorsprong moet vinden in een tegen de natuurlijke neiging indruischend Kantiaansch plichtsgevoel.

Elders weer wordt o.i. het determinisme niet volkomen rechtvaardig beoordeeld, waar het wordt voorgesteld

als zouden daarmede de gevoelens van schaamte en spijt worden opgeheven en als zouden melancholie en wanhoop noodwendig het gevolg er van zijn (p. 123). Veeleer zou ik zelf geneigd zijn te beweren, dat het determinisme leidt tot *berusting* en juist het geloof in een vrijen wil veelal tot vertwijfelende zelfbeschuldiging.

Maar gelijk gezegd, de plaatsruimte laat hier geen uitvoeriger redetwist toe. Veel liever ook willen wij eindigen met een woord van warme hulde voor het boek van den medicus-anthropoloog. Het is rijk van inhoud bij beperkten omvang en rijk ook aan fijne psychologische opmerkingen. Wij hebben hier te doen niet met een duf kamergeleerde, maar met iemand die bij alle geleerdheid het gevoel voor het algemeen menschelijke onverzwakt heeft behouden. Zijn geschrift getuigt van veel medelijden met den misdeelden medemensch en huldigt een „tout comprendre c'est tout pardonner," hoewel daarmede het nemen van de maatschappij tegen den misdadiger beschuttende maatregelen allerminst wordt buitengesloten. Zoo luiden de slotwoorden van het boek, in cursiefletter gedrukt: „*Ware*, voor het leven bruikbare psychologie ontstaat niet uit wetenschap, noch uit godsdienstige dogma's, maar wordt slechts geboren uit zelfkennis, uit liefde tot en uit contact met den mensch".

Wij kunnen de lezing van dit boek onvoorwaardelijk aan een ieder, die in het onderwerp belangstelt, aanbevelen; niemand zal zich den daaraan besteden tijd behoeven te beklagen.

WIJNAENDTS FRANCKEN.

# BOEKBESPREKING.

Het Vrijheidsbegrip, door Dr. Jur. & Phil. LUCIEN BRULEZ. 's-Gravenhage, MART. NIJHOFF, 1920.

Uit Fransch lyrisme, Vlaamsche oubolligheid en bollandsch-hollandsche deftigheid is een boek ontstaan, welks waardeering iederen niet-hegeliaan uiterst moeilijk moet vallen. Over de al of niet vruchtbaarheid der dialectische methode is reeds te veel gediscusseerd, dan dat zij hier tot toetssteen eener bespreking kan dienen. Beter is het daarom, ons nuchter af te vragen wat het boek ons biedt. Hierbij is in het oog te houden, dat, naast de enorme belezenheid van den schrijver, zekere doceerende tendenzen doorschemeren, welke echter uit den opzet hunne gereede verklaring vinden, wijl het immers min of meer gericht is tot zijn „Gentsche toehoorders", (p. XII).

Na een inleiding met confidenties, waarin wij o.m. kennis maken met de kantische hoofdpijnen des auteurs, — een eereteeken voor ieder rechtgeaard hegeliaan !, — wordt ons in tal van hoofdstukken een deels historische, deels systematische uiteenzetting geboden over het probleemcomplex, dat sinds menschenheugenis de philosophen bezig houdt, en gekoppeld is aan de woorden : causaliteit, mogelijkheid, noodzakelijkheid, toeval en vrijheid. Het is nu zeer jammer, zoowel voor den schrijver als voor den geduldigen lezer, dat deze woorden a l l e in twee of meer beteekenissen burgerrecht verkregen hebben [1]), kortom, uitermate versleten zijn ! En na al hetgeen reeds over dit thema is geproduceerd, moet een modern boek zich wel in de eerste plaats rechtvaardigen door, in den trant van Husserl's analyses b.v. van de woorden „Bedeutung", „Abstraktion", etc., (Log. Unters. II), ook deonderhavige termen „signifisch" te onderzoeken, opdat wij ten minste weten, wat de schrijver er in zijn publicatie precies mede bedoelt. Bij gebreke

1) Zoo wordt het woord causaliteit in de literatuur nu eens gebruikt voor algemeene formeele wordingsbetrekking, dan weer als specifiek mechanistische relatie, etc.

daaraan behoudt het geheele werk een dubbelzinnig, onduidelijk timbre tot groot verdriet van den critischen lezer.

In den inleidende hoofdstukken gaat de schrijver terecht uit van het historische misverstand eener schijnbare antinomie tusschen wetenschap en zedelijkheid. „De taak der wijsbegeerte is het hier licht te brengen" (p. 7). Zeer zeker, maar hoe, daar komt het op aan.

De wijdloopige beschouwingen aangaande het „formeele determinisme", (Hdstk. I), welke in hoofdzaak de „waarde" der denkwetten onderzoeken, doen in verband met het algemeene thema eigenaardig aan. In een identiteitsphilosophie moge het causale en het logische samenvallen : gemeenlijk verstaat men onder het determinatie-probleem niet een der *reine* logica. — Hierna volgt een kritiek van de waarde der bepalingsmiddelen der natuurwetenschap, waarin de betrekkelijkheid derzelve overtuigend wordt aangetoond. Na een historische uiteenzetting van het causaliteitsbeginsel (Hfdstk. III), voornamelijk van didactische waarde, waarin terecht gewezen wordt op de moeilijkheid bij het beschrijven van wat men onder het begrip „oorzaak" zal verstaan, (zonder dat echter schrijvers eigen meening zeer duidelijk uitkomt), volgt één der hoofdschotels, t.w. een systematische uiteenzetting van het causaliteitsbeginsel, (IV). De auteur formuleert de moderne opvatting aldus : (p. 96). „Wanneer de oorzaak van een verschijnsel gegeven is, dan ontstaat dit verschijnsel onmiddellijk als haar uitwerksel, indien alle omstandigheden gelijk blijven" [1]). Wij zouden b.v. aan de formuleering door J. WINTERNITZ, (cf. Kantstudiën, XXV), verre den voorkeur geven. De korte en gebrekkige, boven geciteerde formule, doet niet veel goed aan het recht begrip van het probleem. Immers, er moet streng onderscheiden worden tusschen het *algemeene* beginsel, volgens hetwelke het denken eischt, dat iedere verandering volgens een (algemeen geldige) oorzaak plaats vinde ; en de verschillende „Sätze des Geschehens", welke aangeven *wanneer* er in het algemeen iets zal gebeuren, (cf. bv. H. DRIESCH : Naturbegriffe und Natururteile, 1904). Hierbij is het dan *wellicht* mogelijk den algemeenen denkeisch te deduceeren uit de eenheid van geordende apperceptie als voorwaarde tot de mogelijkheid van „Erkenntnis überhaupt". —

Dat het complex van natuurwetten als *ideëele* relaties van mogelijke noodzakelijkheden het wereldgebeuren beheerschen, wordt door BR. terecht in het licht gesteld. Er is echter een hemelsbreed verschil van mogelijke interpretatie, zij het bv. als formeel idealisme, of wel als hegelianisme. Dat hiernevens echter *alle* materieele vervulling van „voorhanden" causaliteitsreeksen voor ons menschen in zekeren zin „toevallig" moet heeten, wordt door BRULEZ niet ingezien. Hij komt tenminste voortdurend terug op „storende invloeden" (sic !), „nood-

1) Men lette op de contradictie in dit verband tusschen de woorden : „onmiddellijk" en „blijven" !

zakelijke voorwaarden", etc. Alsof die „storing" op zich zelf niet wederom causaal te denken ware! Na de magistrale behandeling door G. HEYMANS in 1890 van het door hem daar als „philosophisch causaliteitsprobleem" onderscheiden van het „psychologisch probleem", kon BRULEZ vanaf zijn hegeliaansch standpunt niet veel anders en beters brengen dan hij deed. Overigens doet het weldadig aan op p. 206 te lezen: „Het was ons onmogelijk een scherpe en eenzijdige definitie van het toeval onder woorden te brengen". Zelfkennis is een groote deugd! —

Op p. 105 lezen wij, dat de „andere helft" (?) der deterministische redeneering luidt: „Indien wij alle gegeven oorzaken kenden, dan zouden wij van te voren alle gebeurtenissen kunnen voorspellen". Deze toch zeker instructieve fictie poogt de schrijver te lijf te gaan met zooiets als: .....„Indien de zee aan 't zieden ging, dan zouden veel vischjes gekookt worden", e.d. (p. 105 ff). „De volledige inductie door opsomming, per enumerationem simplicem, leert reeds de formeele logica, is, volstrekt genomen, ongegrond en zinledig" (p. 107). Bij dit zakelijker argument hadden wij gaarne een bespreking van het WINDELBAND-RICKERTSCHE onderscheid tusschen het idiographische, (het bloot enumeratieve!) en het nomothetische aangetroffen, vooral in verband met schrijver's definitie van p. 108: „Eene wet is de noodzakelijke verhouding tusschen toevallige termen". Waarbij dan weer te bedenken valt, dat BRULEZ eigenlijk niet weet wat toeval is, blijkens zijn boven geciteerde uitlating op p. 206. Overigens bevelen wij p. 112 sqq. den welwillenden lezer aan tot zorgvuldige tekstkritiek. Een wonderlijk mengelmoes van Wahrheit en Dichtung!

Bij de hierna volgende behandeling van het occasionalisme zal men goed doen eens de desbetreffende hoofdstukken (Descartes, Geulinx, Spinoza, Malebranche) in Falckenberg's „Geschichte der neueren Philosophie" te vergelijken. — Een bijzonder „schillernd" karakter draagt de hierop volgende onderzoeking over „Het wezen van het Toeval", gelijk na het bovenstaande te verwachten is, (men vergelijke b.v. p. 145/6!), ondanks aardige beschouwingen over de waarschijnlijkheidsleer. Daarna komt de schrijver tot Kant, waar deszelfs merkwaardige en aanvechtbare Vrijheidsleer, zoo wél bekend uit de antinomiën, een dankbaar punt van aanval biedt. De Fransche wijsbegeerte, hier te lande betrekkelijk weinig bekend, geeft vervolgens aanleiding tot een demonstratie van de specifiek Fransche verwarring tusschen toeval en vrijheid.

Nu komt weer een hoofdschotel. De finaliteit als redmiddel uit de schijnbare antinomien tusschen noodzakelijkheid en vrijheid. Wij kunnen hierop niet dieper ingaan, gezien het bestek dezer bespreking. Slechts dit. De schrijver geeft geen nieuwe gezichtspunten en blijft verward in problematiek. Ook hij komt niet verder dan het aloude adagium:" De werkelijkheid moet als een organische wisselwerking

worden opgevat, waarin alles wederkeerig oorzaak en uitwerksel is middel en doel" (p. 219).

Deze in de scholastiek en later b.v. bij LEIBNITZ oneindig gevariëerde, en toch zoo weinig verder brengende beschouwingswijze duidt een ernstige lacune aan. Want al ware het slechts om te bestrijden, zoo moest hier ingegaan worden op het neovitalisme van b.v. HANS DRIESCH; in ieder geval moest het principiëel verschil tusschen bloot reflexive en konstitutive finaliteit ernstig aan de gegeven werkelijkheid getoetst worden!

Als algemeene slotsom wordt ons dan op p. 230 medegedeeld, dat: „de ware vrijheid is de innerlijke, geestelijke noodzakelijkheid", de redelijke zelfbepaling dus. En in zoover die redelijke zelfbepaling zich in den mensch openbaart als psychische activiteit, meent de schrijver te mogen spreken van tweeërlei causaliteit: physische en psychische. Maar al zouden wij zulks geheel onderschrijven, met *zijn* argumentatie komen wij er niet. Een dergelijk causaaldualisme moet langs geheel anderen weg gevonden worden. Als twee hetzelfde zeggen is het nog niet hetzelfde! Wie overigens aan de inleiding tot HEGELS Philosophie der Geschichte denkt, en hetgeen aldaar over de vrijheid wordt gezegd, weet meteen, dat dit woord en begrip ook bij BRULEZ een zeer eigenaardigen „Anstrich" hebben moet, welke eigenlijk *naast* het begrip der, wat Brulez natuurcausaliteit noemt, staat. Al is het mij niet volkomen duidelijk geworden, wat de schrijver nu eigenlijk precies met al die termini bedoelt.

Dat de vrijheid, zoo goed als de causaliteit, een relatiebegrip is, men dus wel kan spraken over vrijheid *ten opzichte van iets*, maar geenszins van vrijheid zonder meer, (een ondenkbaar en zinledig begrip!), die eindconclusie hadden wij wel verwacht, maar nergens gevonden.

Naast zooveel kritiek moeten wij toch ook nog even wijzen op tal van aardige punten, zooals b.v. de alleraardigste parallel tusschen skepticisme en fatalisme (p. 5/6), de smeuige behandeling van het principium contradictionis, (p. 37 *f*)., en vooral de liefde voor de Nederlandsch—Vlaamsche kultuur, en afkeer van het franskiljonisme, die op tal van plaatsen uitkomen.

Over het algemeen een boek, zeer rijk, té rijk van inhoud, dat de auteur voorzeker binnen eenige jaren aan een grondige herziening zal onderwerpen.

JUSTUS MEYER.

NICOLAI HARTMANN, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 389 blz., WALTER DE GRUYTER en Co. 1921.

De schrijver is een der jongeren van de Marburger school, neemt onder hen echter een zeer zelfstandige positie in, daar hij van hen allen wel het sterkst van het in engeren zin Marburgsch standpunt afwijkt.

In den methodischen opzet is de invloed van HUSSERL en zijn school merkbaar. Een phaenomenologie der kennis gaat vooraf. Daarin wordt, onafhankelijk van eenig theoretisch standpunt, uitsluitend constateerend, de apriorische structuur der menschelijke kennis beschreven. De schrijver valt echter niet in de methodische fout der phaenomenologen, die vanuit het immanente standpunt hunner methode besluiten tot de uitsluitende immanentie van het voorwerp. Hij laakt het aan hen, dat zij zich slechts aan het immanente in het phaenomeen houden. De transcendentie van het voorwerp behoort ook tot het phaenomeen en moet mee beschreven worden. Zoo krijgt de phaenomenologie toegang tot het metaphysische in het kenprobleem, zij mag dit niet bewust uitsluiten, zij kan zelfs het metaphysische nog niet van het nietmetaphysische (logische, psychologische) onderscheiden. Zij kan dus ook niet beslissen, inhoeverre haar resultaten een dieperen dan phaenomenalen grondslag hebben. De later te ontwikkelen theorie mag daarvan bewust afwijken, maar neemt dan de taak op zich, den schijn in het phaenomeen te verklaren.

De phaenomenologie bevat nog geen problemen. Die worden pas gesteld in de volgende „aporetiek'', die ten doel heeft vóór de eigenlijke theoretische behandeling, naar aanleiding van de geleverde wezensanalyse, de problemen en tegenstrijdigheden scherp te stellen en te ordenen.

De algemeene aporie der kennis is de volgende antinomie van het bewustzijn : Inzoover het bewustzijn iets buiten zich grijpt (erfasst), inzoover het dus kennend is, moet het buiten zichzelf treden. Het kan dit echter niet, daar het slechts zijn eigen inhoud kent. Deze aporie splitst zich dan in die der apriorische en aposteriorische kennis en in aansluiting daaraan worden opgesteld de aporie van het waarheidskriterium (het weten omtrent het weten), het probleembewustzijn (het weten omtrent het nietweten), het kenproces en eindelijk de omvattende zijnsaporie : Van de zijnsrelatie tusschen subject en transcendent voorwerp weten wij slechts door middel van de kenrelatie ; toch moet de laatste op de eerste als de meer omvattende berusten. Hoe is het mogelijk het gegevene (de kenrelatie) te verklaren uit een meer onbekende relatie, die toch ook slechts in het kennen als phaenomeen gegeven is ?

De theorie der kennis begint met een behandeling dezer aporie, die een ontologische grondlegging eischt. Daarbij stelt de schrijver zich tot taak zich te beperken tot een kritisch, onvermijdelijk minimum aan metaphysica : de hypothesen, ter verklaring opgesteld, moeten zoo

dicht mogelijk bij het phaenomeen aansluiten. In groote trekken wordt nu de verhouding van de verschillende sferen, waarmee het kenprobleem te maken heeft (de subjectsfeer, de logische sfeer, de kensfeer: „Hof der Objekte", de wijdere denksfeer, de transobjectieve sfeer, waarvan slechts een deel kenbaar is en de grenssferen van de niettheoretische probleemgebieden) ontworpen. Al deze sferen liggen in de ontologische grondsfeer. Haar verhouding is een ontologische; wat aan haar te begrijpen is, moet van uit de ontologie begrijpelijk gemaakt worden. KANTS subjectivisme, dat een onoverbrugbare kloof schiep tusschen de wereld der verschijnselen en het ding op zichzelf wordt afgewezen.

Dit laatste wordt in eer hersteld, het is slechts gedeeltelijk onkenbaar, het is het gedeeltelijk verschijnende achter het verschijnsel. Daarmee wordt ook het Marburgsch standpunt, dat het ding op zichzelf tot idee vervluchtigde, afgewezen.

Het vanuit het standpunt van den schrijver moeilijke probleem van de mogelijkheid van het vormen van ontologische begrippen, het kernpunt in het omvattende zijnsaporetische probleem wordt door hem overwonnen door de methode der projectieve begripsvorming, die de kategorieën van het zijnde, zoover ze toegankelijk zijn, tracht te benaderen. Dit gaat door het hypothetisch anticipeeren van onbekende leden eener zijnde kategoriale relatie aan de hand van zekere in het kennen reeds gegevene. Interessant zijn de historische vergelijkingen, die de schrijver hier maakt met HEGELS dialektische methode der begripsontwikkeling.

In het laatste hoofdstuk worden op grond van de ontologische grondlegging de overige aporieën behandeld. De oplossing der genoemde bewustzijnsantinomie is de volgende: De kenrelatie doorbreekt niet de wederzijdsche transcendentie van subject en object, maar overbrugt ze slechts zonder ze aan te tasten. Zij is zelf een ontologische verhouding, niet slechts in het subject immanent. Zij is een het object in het subject afbeeldende relatie, die overigens in haar wijze van toedracht onkenbaar is. Niet onmiddellijk grijpt het subject het transcendante object, doch slechts zijn eigen inhoud, die echter het transcendente object representeert.

Dit representeeren berust gedeeltelijk op onmiddellijke reactie van het subject (aposteriorische kennis), gedeeltelijk op (partieele) identiteit der principes van kennis en transcendent voorwerp (apriorische kennis). Zeer belangwekkend zijn des schrijvers uiteenzettingen omtrent het waarheidskriterium, dat onafhankelijk bestaat van het feit of een kengevormdheid waar is of niet: de apriorische en de aposteriorische kennis corrigeeren elkaar; haar immanente overeenstemming wordt tot relatief kriterium voor beider geldigheid voor het transcendente voorwerp. Ook de overige aporieën worden met behulp van den tweevoudigen wortel der kennis overwonnen.

Met de gnoseologische onderscheiding en verhouding van apriorische

en aposteriorische kennis komt ontologisch die van de principes en het concretum overeen. Het zou gewenscht zijn, dat de verhouding dezer beide laatsten in een duidelijker licht kwam. De schrijver bepaalt de principes als voorwaarden tot de mogelijkheid, als het ontologische prius van het concrete zijnde. De principes zijn volgens hem in zichzelf noodzakelijk. Het is m.i. niet duidelijk hoe de noodzakelijke betrokkenheid van de principes op het concretum met hun innerlijke noodzakelijkheid overeen te brengen is. Het concretum is méér dan de volledige concretie der principes, want deze blijven altijd, zelfs in hun totaliteit, een gelden ten opzichte van. Dit méér ten opzichte van de principes heft hun volstrekte noodzakelijkheid op, het is hun betrekkelijke onwaarheid. Niet zoozeer hun „dialektische" verhouding onderling, als juist hun noodzakelijke „transcendentale" verhouding tot het zijnde, stelt ze in een henzelf zuiverend proces. Aan dat oneindig proces ligt de idee ten grondslag. In de kennis wordt deze (ontologische) idee tot ideaal. Langs dezen weg, dunkt me, laat zich de idee, die op het Marburgsch standpunt te subjectivistisch opgevat wordt, herstellen.

Dit boek is het meest veelzijdige boek op het gebied der kennistheorie, dat ik ken. Het is zeer duidelijk en toch zonder breedsprakigheid geschreven. De methodische gang is uitstekend. Daarom lijkt het mij ook als leerboek onovertreffelijk. R. J. KORTMULDER.

---

BERNARD BOLZANO. Paradoxien des Unendlichen. Neu herausgegeben durch ALOIS HÖFLER, 153 blz. Bd. 99 der Philos. Bibl. Leipzig 1921, FELIX MEINER.

Dit is een herdruk van een in 1851 posthuum verschenen werkje van den Oostenrijkschen wijsgeer en wiskundige BERNARD BOLZANO. Op wiskundig gebied, in zijn beschouwingen over het wiskundig „actueel" oneindige, is hij de voorganger van CANTOR. Doch eerst deze laatste wist in zijn leer der verzamelingen door nauwkeuriger bepaling van de gelijk- en ongelijkheid van oneindig groote getallen, de meeste der hier geformuleerde paradoxen op te lossen. Vele beschouwingen in dit boekje zijn dan ook slechts van historische waarde.

In wijsgeerig opzicht is BOLZANO een belangrijke figuur. Zijn ontologisch standpunt is een gezonde tegenstelling tegen KANTS subjectivisme. Zijn beschouwingen over de waarheden op zichzelf (§ 13, 14, 39) zijn zeer lezenswaard en hebben niet nagelaten hun invloed te oefenen op verschillende vooraanstaande wijsgeeren van den tegenwoordigen tijd. (b.v. HUSSERL, LASK) De kennistheorie is echter zijn zwakke zijde. Hij oefent kritiek op KANTS ruimtetheorie (§ 40), doch op het geweldige probleem, waardoor KANT tot zijn theorie kwam, heeft hij geen kijk.

Zoo ook : het probleem der geldigheid van de „zuivere begripswaarheden" (§ 14,25) voor de werkelijkheid ziet hij niet.

Het boekje is door prof. HAHN te Bonn voorzien van wiskundige opmerkingen, die de verhouding tot de tegenwoordige wiskunde bepalen. R. J. KORTMULDER.

Uren met KANT. Een inleiding tot de wijsbegeerte van IMMANUEL KANT, met fragmenten uit zijn werken door Jhr. Dr. B. H. C. K. VAN DER WIJCK. Boeken van wijsheid en schoonheid. Hollandia-drukkerij. Baarn.

Het is aan Prof. VAN DER WIJCK gelukt om een aantrekkelijk leesboek over KANT en KANT's wijsbegeerte te schrijven en aldus dit grootsch gewrocht van de menschelijke denkkracht zoo dicht mogelijk te brengen bij de belangstelling van Nederlandsche lezers. Het spreekt vanzelf dat ook hier verondersteld wordt dat men kàn verstaan en dat voor menschen die in wijsgeerige begrippen geen poort zien waar ze kunnen binnenkomen, ook de eenvoudigste behandeling niet voldoende is. Maar gegeven een aanleg tot wijsgeerige indenking der grondbegrippen— zoo is het bijkans onmogelijk dat een lezer van dit geschrift daardoor niet aan inzicht in de Kantsche gedachtenwereld zou winnen. De kunst om de lektuur te verlichten door aangenaam te schrijven wordt met vaardigheid door Prof. v. D. WIJCK beoefend. Er zijn vele schrijvers, vooral oostwaarts van onze grenzen, die deze kunst niet verstaan en meenen dat het voldoende is zoo zij naar eigen taalgebruik hun gedachte hebben uitgesproken. De logische striktheid is het eenige waarop zij acht geven, alsof het begrip gekend werd reeds daarmee dat het wordt ontleed.

Doch: hoe meer synthetisch des te helderder, hoe meer analytisch de behandeling is ingesteld des te moeilijker is het voetpad der gedachte te volgen. Bij een meer populaire bespreking van KANT's wijsbegeerte is het dus mogelijk zonder oppervlakkigheid duidelijk en onderhoudend te zijn, zoo de groote gedachte daarin wordt toegelicht en hierin handelt de schr. als een kenner en welbevoegde.

Ook van den rijkdom der Kantsche gedachtenwereld getuigt deze studie, wanneer niet alleen de inhoud van de kritiek der zuivere rede wordt voorgedragen, maar het geheele werk van den Koningsbergschen meester naar de orde des tijds geteekend wordt, en zedeleer, schoonheidsleer, rechts- en Staatsleer, en het begrip der religie mede ter sprake komen. Doordat de inleidingen steeds mikken op gelukkig gekozen, in het Nederlandsch vertaalde aanhalingen, zorgt de schr. dat de lezer in de dichte nabijheid van KANT zelf komt, hetgeen nog wordt versterkt doordat door het werk heen de levende persoon van den denker wordt geschilderd. „KANT," zoo vat Prof. v. D. WIJCK het beeld van de persoonlijkheid des denkers saam, „is de echte Germaan, geneigd om tot zichzelf in te keeren en zoo de leidster te ontdekken, welke den weg door het leven heeft te wijzen: den plicht. In dat opzicht verschilt hij van den levendigen Romaan, die liever om zich henen ziet en van zijn rechten gewaagt." De gelukkige opmerkingen die dit werk versieren maken het tot nog meer dan een KANT-studie, immers evenzeer tot een aansporing tot persoonlijk nadenken. B. DE H.

# DIE GEISTIGE KRISIS DER GEGENWART

VON

Prof. Dr. ARTHUR LIEBERT, Berlin.

## *Einleitung.*

Je mehr die historische Erkenntnis in die Problematik des geschichtlichen Lebens eindringt, um so mehr klärt und vertieft sich das Verständnis dafür, dass keine Periode, keine Stufe der geschichtlichen Entwicklung eine in sich einheitliche und eindeutige Struktur besitzt. Ueberall treten dem Auge charakteristische Spannungen und Antinomien entgegen, die gerade in ihrer Komplikation und Mannigfaltigkeit das Wesen einer Zeit konstituieren. Eine gewisse Krisenhaftigkeit gehört unstreitig zu den Voraussetzungen des geschichtlichen Lebens, das sich selber verneinen und aufheben würde, wenn es sich aller seiner Antinomien entledigen würde.

Deshalb kann auch der Gegenwart nicht die Auszeichnung oder der Tadel zugesprochen werden, dass sie, im Gegensatz zu vielen andern Zeitaltern, von Krisen, Dissonanzen, Reibungen zerfetzt sei. Es gilt vielmehr, die gerade für sie charakteristische Krisis herauszuarbeiten, an der sich unsere geschichtliche Lage und die Stimmung aller an ihr innerlich Beteiligten ausprägen. Wir wollen uns sonach im folgenden auf die für unsere Zeit eigentümliche Grundkrisis einstellen, aus der dann

die einzelnen Krisen verständlich werden müssen, z. B. die religiöse oder die künstlerische, die wissenschaftliche oder die politische. Alle diese einzelnen Krisen müssen aus der schöpferischen Grundkrisis abgeleitet werden können. Diese Grundkrisis selber aber zeigt die Grösse und Gewalt eines überhistorischen Schicksals.

Und so wollen wir fragen : Welcher Herkunft ist jene Grundkrisis ? Welche Gestalt und welche Kennzeichen weist sie auf ? In welchem Sinne lässt sich überhaupt davon sprechen, dass die Gegenwart eine für sie charakteristische Krisis besitze ? Wir wollen also versuchen, das unendlich verwickelte Gewebe der gegenwärtigen Geistesverfassung durch die Aufstellung einer allgemeingültigen Formel zu bestimmen. Denn trotz aller Anerkennung der antinomischen Fülle in unserm Zustand bleibt eine solche rationalistische Vereinfachung eine unabweisbare Aufgabe der wissenschaftlichen Betrachtung.

## I. Abschnitt :

### *Die Zeitalter der Absolutheit.*

Wenn man die Zeitalter der antiken und mittelalterlichen Kultur in einer höchsten Zusammenschau ins Auge fasst, so fällt immer wieder auf, dass sie alle trotz gelegentlicher Neigungen zum Skeptizismus, trotz gelegentlicher Ablehnung der Metaphysik und einer mehr empirisch gerichteten Beschäftigung dennoch immer irgendwie an einem höchsten Prinzip, einer absoluten Norm, an einer ideellen Unbedingtheit orientiert sind. Niemals überschritt die Skepsis den Umfang einzelner Schulen ; niemals zerfrass sie die Substanz und den Sinn des Daseins in vollem Umfang. Niemals gedieh sie zu einer, eine ganze Kulturgemeinschaft umfassenden und zerwühlenden Weltanschauung. Hatte das eine höchste Prinzip seine Rolle ausgespielt, z. B. der Logos, so trat sofort an seine Stelle als Ersatz und Erlösung ein

anderes höchstes Prinzip, z. B. der religiöse Glaube. Hatte die „Weisheit" der Griechen ihre Kraft eingebüsst, so erhob sich in der Idee als neues Weltprinzip die christliche Liebe, so kümmerlich es unter Umständen auch mit ihrer praktischen Anwendung bestellt gewesen sein mag.

In nichts ist die überragende und dauernde Herrschaft der Ideenlehre PLATOS bei allen ihren Abwandlungen durch die verschiedenartigsten Auffassungen sicherer begründet als darin, dass es durch sie gelungen war, ein dem antiken Geiste einleuchtendes und sympathisches Reich unbedingter Werte aufzustellen, an dem man alle Erscheinungen messen, und in das man sich im Falle von Erschütterungen des Lebens flüchten konnte. Neben aller wissenschaftlichen, theoretischen, formal-logischen Bedeutung der Ideen darf diejenige Bedeutung nie verkannt werden, die von ihnen als absoluten Normen, als allem Zufall und Wechsel enthobenen Prinzipien auf die Unbeständigkeit der empirischen Verhältnisse ausstrahlte. An der Normativität dieser Ideen konnte sich das geschichtliche Leben von seiner Unruhe, Unbestimmtheit, Hinfälligkeit befreien. Und diese metaphysische und sozusagen religiöse Funktion der Ideen ist es, die ihren unverwelklichen Reiz und ihre unerschütterliche Geltung gewährleistet. Von hier aus wird es begreiflich, dass der Platonismus nicht eine eingeschränkte philosophische Schulrichtung blieb, sondern die einflussreiche Kraft einer religiösen Lebensform gewann.

FERNER bedarf es keiner längeren Ausführungen, um darzutun, dass auch die mittelalterliche Geistesverfassung unabtrennbar an einem absoluten Prinzip orientiert war, dessen Ansehen und Wert sich durch seine unbedingte Transzendenz auf unverminderter Höhe jahrhundertelang erhalten konnte. Alle Schöpfungen und Leistungen, Wünsche und Pläne, Unternehmungen und Ergebnisse des mittelalterlichen Geistes erwarben sich ihre tiefere Rechtfertigung in eben dem Masse, in dem sie ihre Beziehung zur Transzendenz nachweisen konnten. Mit aller

Sorgfalt wachte ein ganzes Heer priesterlicher Beamter, wachte eine gewaltige Organisation darüber, dass die Fäden vom Diesseits zum Jenseits nicht zerrissen wurden.

Aber auch die ersten Jahrhunderte der sogenannten Neuzeit haben die Beziehungen zum Absoluten nicht preisgegeben. Zwar pflegt die neuere Geschichtsschreibung, an ihrer Spitze so hervorragende Historiker wie Jacob Burckhardt und Wilhelm Dilthey, den Beginn der Renaissance und der Reformation durch die Befreiung des Individuums von der mittelalterlichen Gebundenheit zu charakterisieren. Burckhardt schildert, wie sich in der Renaissance mit voller Macht das *Subjektive* erhebe, und der Mensch zum geistigen *Individuum* sich gestalte. Auf denselben Bahnen wandelt Dilthey in seiner grossartigen Abhandlung: „Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert" (erschienen im II. Band seiner „Gesammelten Schriften"). Und in seiner klassischen „Einleitung in die Geisteswissenschaften" (I. Band der Gesammelten Schriften) sucht Dilthey in einem breit ausgeführten Gemälde darzustellen, dass jener Befreiungsprozess in der allmählichen, aber unwiderstehlichen Auflösung der Metaphysik sich spiegele. Dieser tragische Verfall der Metaphysik sei bedingt durch folgende zwei Faktoren: Zunehmende Ausbildung der historischen Kritik in Verbindung mit der zunehmenden Verselbständigung der Einzelwissenschaften; ferner erstarkende Selbstbesinnung des Menschen auf seine empirischen Interessen und Fähigkeiten. Dadurch sei der Weg der Empirisierung beschritten worden; in seinem Verlauf gäbe es nun kein Aufhalten, keine Ablenkung mehr.

Ist aber wirklich jenen Zeiten das Gefühl für das Absolute und das Verhältnis zu ihm verloren gegangen? Sind nicht die neue Mathematik, die analytische Physik, besonders in ihrer Form als klassische Mechanik, durchaus vom Geist eines theoretischen Absolutismus erfüllt? Erhebt sich nicht eine ganze Reihe konstruktiver Systeme in Descartes, Spinoza, Hobbes, Malebranche, Leibniz,

die denselben Geist in sich tragen? Hat nicht der Glaube an die Leistungsfähigkeit der Raison, an die analytisch-synthetische Methode des Rationalismus die Kraft einer religiösen Verehrung? Abgesesen davon, dass sich die Kraft des Rationalismus z. B. in der konstruktiven Idee des Staatsvertrages, in den Gottesbeweisen der rationalistischen Theologie, in den Spekulationen der rationalistischen Psychologie über das Wesen und die Unsterblichkeit der Seele, in der abstrakt-deduktiven Aesthetik bekundet, so ist ausserdem noch zu beachten, dass die seelische Einstellung des Menschen der Aufklärung zu diesem Verfahren der Wissenschaften dasselbe Verhalten wie das zu einer absoluten Grösse ist.

Seinen höchsten Triumph feiert nun dieser, durch die Jahrtausende währende theoretische Absolutismus in den spekulativen Systemen der idealistischen Philosophie. Zwar ist unter dem Zeichen der positivistischen Geisteshaltung, wie sie während des 19. Jahrhunderts lange Zeit herrschte, ohne allerdings in der Gegenwart schon völlig überwunden zu sein, immer wieder beteuert worden, dass die kritische Philosophie Kants der Metaphysik und allen Spekulationen über das Absolute den Garaus gemacht habe. Kant beseitigte jedoch den Begriff des Absoluten so wenig, dass er ihm gerade umgekehrt den tiefsten, philosophisch allein erträglichen Sinn der Vernunft als des spontanen Urgrundes aller Erscheinungen wieder gewann. Ja, er steigerte und vertiefte den Begriff des Absoluten ausserordentlich dadurch, dass er ihm den Geltungswert der Idee u. z. der sittlichen Norm zusprach. Kants Lehre war ebenso gegen alle Ontologisierung des Begriffs des Absoluten gerichtet, wie sie für die Idealität des Absoluten eintrat. Die eigentliche Tiefe der Leistung Kants ruht in der Aufstellung eines normativen Grundprinzips. Sie erschliesst sich in der Metaphysik der Vernunft, die als solche eine Metaphysik der schöpferischen Freiheit ist und alle wesentlichen Züge und Funktionen dieser produktiven Freiheit der Vernunft zur systematischen Entwicklung bringt.

Nun aber ist es das höchst Bemerkenswerte, dass in der auf KANT folgenden spekulativen Philosophie der *Umschwung zum Relativismus* und damit der Abschluss der absolutistischen Geistesrichtung angelegt ist. Diese Behauptung klingt verwunderlich und unhaltbar. Aber ihr Recht lässt sich gerade in Bezug auf HEGELS Geschichtsmetaphysik unzweideutig dartun. Wenn HEGEL von der vernünftigen Einheit der Geschichte und von der inneren Verknüpftheit von Geschichte und Geist oder Idee spricht, so ist das Entscheidende: Diese Einheit ist nicht im Sinne einer unendlichen Aufgabe gedacht — das wäre die kritische Fassung der Einheitsidee, — sondern im Sinne eines wohl absoluten, aber erreichbaren *Zustandes*. Ich erblicke die Entstehung des relativistischen Positivismus in HEGELS grundsätzlicher Gegnerschaft gegen KANTS Dualismus von Idee und Erscheinung, von mundus intelligibilis und mundus sensibilis. HEGELS monistischer Idealismus strebt dahin, den unendlichen Normcharakter des absoluten Geistes dadurch zu nivellieren und preiszugeben, dass er lehrt, das Absolute verwirkliche sich innerhalb der geschichtlichen Entwicklung. Gewiss: Dadurch wird einerseits das Geschichtliche zur Höhe der Absolutheit emporgehoben. Tritt aber auf der anderen Seite für dieses Absolute durch seine Bindung an den konkreten Lauf des geschichtlichen Lebens nicht die Gefahr der Positivierung und damit der Relativierung ein? HEGEL ist Absolutist und Positivist zugleich. Das soll seine Bedeutung nicht schmälern. Im Gegenteil: Durch diesen positivistischen Zug seines Idealismus gehört er mit zu den Begründern der nach ihm einsetzenden historistisch-relativistischen Betrachtungsweise, bereitet er die Wendung zum Relativismus des 19. Jahrhunderts mit vor.

## II. ABSCHNITT:

### *Die Wendung zum Relativismus.*

Neben der systematischen Voraussetzung, die der

positivistische Zug in Hegels Philosophie für die Wendung zum Relativismus lieferte, erstand für diese Entwicklung noch ein zweiter Grund aus dem allgemeinen Bestand der wissenschaftlichen Arbeit jener Zeit. Das damalige Wissen von der natürlichen und geschichtlichen Welt war durch die gewaltigen Synthesen einer philosophischen Auffassungsart aufgearbeitet worden, die ihre Aufgabe in erster Linie in der konstruktiven Verbindung und Deutung der Einzelheiten erblickte. Ihr hatte das Konkrete eben nur als Stoff gegolten, der den konstruktiven Zusammenhängen eingefügt werden musste. Ihre Aufgabe bestand in der Systematisierung der Bewegtheit, gleichsam in der logischen Opferung und Preisgabe des Individuellen. Nachdem jedoch im grossen und ganzen die systematische Bezwingung des Tatsachenmaterials erreicht war, war es einfach eine Notwendigkeit, dass nach der Periode der konstruktiv-synthetischen Verarbeitung des Wissens die Scheuern und Speicher der Philosophie und Wissenschaft wieder aufgefüllt werden mussten. Mit dem angelegentlichsten und erfolgreichsten Bemühen wurde nun diese Arbeit der Heranschaffung und Bereitstellung neuer Vorräte geleistet. Die Jahrzehnte nach Hegels Hinscheiden (1831) bis zum Ende des Jahrhunderts hatten im Grunde keine Zeit, keine Neigung, auch keine sachliche Möglichkeit zur Errichtung eines philosophischen Weltbildes. Ihre grossen Historiker schufen keine Geschichtsphilosophie, ihre grossen Naturforscher keine Naturphilosophie, ihre Philosophen kein umfassendes philosophisches System von wirklich originalem Gepräge. Auf dem Gebiet der Philosophie entwickelte sich ein Eklektizismus und ein Epigonentum, das im einzelnen oft hervorragende Schöpfungen zeitigte (Fechner, Hermann Lotze, Eduard von Hartmann), ohne die philosophische Systematik aber wirklich zu bereichern. Unter Abwendung von der reinen Systematik setzte eine heisse, ja hitzige Jagd auf Tatsachen ein und fesselte verständlicherweise alle Kräfte, alle Aufmerksamke

Auf diese Weise entstand ein theoretischer Empirismus von bewunderungswürdiger Fülle. Das Wissen um die Tatsachen stieg zur Riesenhöhe empor. Ein gewaltiger Intellektualismus breitete sich aus und verdrängte den humanistischen Sinn des Bildungsideals der spekulativen Zeit. Man kann es als eine tragische Paradoxie bezeichnen, dass die höheren Schulen, die von WILHELM VON HUMBOLDT gerade zur Verwirklichung seiner humanistisch -universalistischen Erziehungspläne eingerichtet worden waren, immer mehr zu blossen Lehr- und Lernanstalten wurden.

Aus dieser positivistischen Richtung, die nun zu ausserordentlicher Weite anschwoll, stammt ein zweiter, sehr bemerkenswerter Zug des Geisteslebens, den ich als die *Realisierung und Empirisierung der Gesinnung* bezeichnen möchte. Die inneren und die äusseren Organe des Menschen wurden fast restlos auf die Erfassung des in der Erfahrung Gegebenen eingestellt. Diese Empirisierung und Realisierung des Subjektes stellt einen Vorgang von grösster Tragweite in Bezug auf die Gestaltung des Innenlebens der von ihr betroffenen Generation dar. Und mit der Empirisierung der Gesinnung und der allgemeinen Geisteshaltung verband sich begreiflicherweise die *Historisierung der Wirklichkeit.* Nicht nur die „Natur", von der die Naturwissenschaften handeln, sondern auch die Wirklichkeit der Sitte und des Rechtes, der Sprache und der Wissenschaft, des Staates, der Kunst, der Metaphysik, der Religion, der allgemeinen Kultur wurden der „*entwicklungsgeschichtlichen*" Betrachtung und Würdigung unterstellt, wie diese von den verschiedenen historischen Schulen vorgenommen wurden (SAVIGNY, K. F. EICHHORN, PUCHTA, NIEBUHR, D. FR. STRAUSS, FERD. CHRISTIAN BAUR, u. a.). Historismus und Historisierung erheben sich zu den bestimmenden Faktoren und Mächten im Geistesleben des 19. Jahrhunderts: Die Zeitalter der absolutistischen, an einer unbedingten Norm orientierten Gesinnung sind vorüber.

### a. *Das Wesen des Historismus.*

Zu den massgebenden Kennzeichen derjenigen Gedankenform und Geisteshaltung, die wir Historismus zu nennen pflegen, gehört die überragende Geltung und Anwendung der *Idee der Entwicklung*. Eduard von Hartmann hat in eindrucksvollen Worten die Begeisterung geschildert, die die an Darwins Namen sich knüpfende Entwicklungslehre und das Erscheinen seines Werkes „Ueber die Entstehung der Arten" (1858 englisch, 1859 deutsch) in den Gemütern der jüngeren Generation entzündeten. Die Anhänger Darwins empfanden sich als die Bahnbrecher einer neuen Zeit. Die dynamische Auffassungsweise hatte in der Idee der Entwicklung ihr Losungsworst gefunden, an das dann Jahrzehnte mit derselben Inbrunst glaubten, wie das nur je mit einem anderen allgemeinen Terminus geschehen war.

Der von der spekulativen Philosophie bereits aufgestellte und benutzte Entwicklungsbegriff wird aus der Höhe seiner konstruktiven Geltung und Behandlung in die schlichte Arbeit des konkreten Forschens verpflanzt: Jeder Vorgang, jede Einrichtung und Organisation, jede Erscheinung des begrifflichen, sittlichen, religiösen, geschichtlichen Lebens wird dem Gesichtspunkt des kausalen Werdens unterstellt, Sie werden nicht aus ihrer Beziehung zu einem absoluten Wert sinnhaft gedeutet, sondern aus ihnen zeitlich oder kausal vorangehenden konkreten Ursachen, also wieder aus anderen empirischen Erscheinungen abgeleitet. Das 19. Jahrhundert durchdringt sich durch die empirische Abwandlung und Verzeitlichung des Entwicklungsgedankens mit der historischen Betrachtungsweise. Damit gewinnt es in seiner ganzen seelischen Substanz den Charakter des Geschichtlichen. Es selber historisiert sich, und es wird von den historisch eingestellten Geisteswissenschaften historisiert.

Verfolgen wir nun an einer Reihe charakteristischer Philosophen dieser Zeit diesen Prozess der Historisierung.

### b. *Die Relativierung der Religion durch Ludwig Feuerbach.*

An Ludwig Feuerbachs mit ebenso grosser Anerkennung aufgenommenen, als mit heftigster Feindschaft verfolgten Religionsphilosophie lässt sich zunächst ein höchst merkwürdiger und interessanter Widerspruch erkennen, der durch die ganze Entwicklung der Neuzeit geht. Auf der einen Seite rechnen es sich die Naturwissenschaften zum Ruhme an, alle enge Ich-Bezogenheit der Erkenntnis, allen Subjektivismus durch ihre Methoden überwunden zu haben, sodass unser ganzes Wissen von der Welt das Gepräge des Objektiven trage. Keine These scheint durch dieses Prinzip gründlicher beseitigt zu sein, als der Satz des Protagoras, der Mensch sei das Mass aller Dinge. Nun aber zeigt auf der anderen Seite gerade die Entwicklung der Geisteswissenschaften eine immer stärker werdende Wendung zum Subjektivismus, eine zunehmende Betonung der grundlegenden Wichtigkeit, die das seelische Leben des Menschen für den Aufbau der geistig-geschichtlichen Welt besitzt. Und um diese Welt zu verstehen, suchte man immer tiefer in die Struktur des Menschen einzudringen. Es entstand auf diese Weise doch wieder ein ausgesprochener Egozentrismus und Anthropozentrismus, eine Betrachtungsart, die darin zum Ausdruck kommt, dass die Psychologie zur Grundlage der Geisteswissenschaften gemacht wurde.

So wird für die Erkenntnis der geschichtlichen Welt doch wieder das menschliche Subjekt zum Kriterium aller Erscheinungen. Auf diese Auffassung gründet nun auch Feuerbach seine Religionsphilosophie. Er erklärt von vornherein: „Der *wahre Sinn* der Theologie ist die Anthropologie“. Er liebt es, diese Betrachtungsweise auch als eine „psychologische“ zu bezeichnen. Von diesem Standpunkt aus musste er zu der subjektivistischen Auffassung der Religion kommen. „Gott ist das ab- und aus-gesonderte subjektivste, eigenste Wesen des Menschen“.

Bei seiner Durchforschung der menschlichen Natur stösst er nun auf zwei subjektive Funktionen, die ihm als die entscheidenden Organe zur Bildung der Gottesvorstellung und des Gottesglaubens gelten: Die Einbildungskraft und das mit ungestümer Rücksichtslosigkeit sich betätigende Begehrungsvermögen, einschliesslich des Glückseligkeitstriebes. Die Einbildungskraft aber steht im Dienst des Verlangens nach Wunscherfüllung. Also: „Nicht Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, wie es in der Bibel heisst, sondern der Mensch war es, der Gott nach seinem Bilde schuf". Gott und die Götter sind nichts anderes als die zu wirklichen Wesen erhobenen Wünsche des Menschen. Damit ist ganz unzweideutig der Mensch wieder in den Mittelpunkt der Wirklichkeit geschoben, und der naturwissenschaftliche Objektivismus aus einem wichtigen Gebiet der Welterkenntnis wieder entfernt.

Welche Erschütterungen mussten aber im menschlichen Gemüt ausgelöst werden, wenn diejenige Macht, an deren objektive Grösse und Ueberlegenheit Hoffnung und Sehnsucht sich anklammerten, als ein bloss subjektives Gebilde entschleiert wurde. Man braucht den wissenschaftlichen Wert von Feuerbachs Religionsphilosophie nicht zu überschätzen und kann doch auf die seelischen Erschütterungen aufmerksam machen, die sie hervorgerufen hat, zumal wenn man beachtet, wie stark ihr Einfluss auf viele Generationen gewesen ist. Auch sie hat ohne Zweifel zu der Relativierung unserer geistigen Substanz und Verfassung erheblich beigetragen.

### c. *Nietzsches Lebensbegriff und die Relativierung der allgemeinen Kultur.*

Die geschichtliche Bedeutung, die ein Denker für die Zeit nach Hegels Tode aufweist, scheint von dem Anteil abhängig zu sein, den er an dem Prozess jener Relativierung hat. Man kann Friedrich Nietzsche geradezu als den Metaphysiker jener Relativierung bezeichnen. Denn

ein schärferer Gegner aller unbedingten Normen und aller unbedingt normierenden Formen als er ist schwerlich nachweisbar.

Dass von ihm gesetzte Urprinzip ist das Leben u.z. in der elementaren Fülle ungebändigter Kraft. Das Leben will nichts anderes als Leben. Es gehorcht keinem anderen Gebot als der Ueppigkeit seiner eigenen Kraft. Es ist weiter nichts als Wille zur Macht. Von ihm müsse man ausgehen, um den Sinn der Geschichte, aller menschlichen Einrichtungen, Formen, Kulturwerte zu begreifen und abzuschätzen, und nicht von abstrakten Begriffen, wie das die im seichten Wasser des sokratischen Rationalismus gewöhnlich hintreibenden Philosophen tun. Und noch ein ärgerer Fehler dieser rationalistischen Spekulanten bestehe darin, dass sie zu der realen Welt des Lebens eine sogenannte „wahre" Welt hinzudichten, hinzulügen. Die intelligible, die metaphysische Welt als die wahre ausgeben, ist eine Versündigung an der lebendigen Wirklichkeit.

Aber eben in der Erklärung, dass dem Leben allein alle Absolutheit gehöre und gebühre, erleuchtet sich NIETZSCHES und seiner Zeit eigentümlicher Relativismus. Hier wird von einer tieferen Grundlage aus verständlich, weshalb er in einem letzten Sinne methodisch ein Aphoristiker war, werden musste und blieb. Denn überträgt man der Irrationalität des Lebens jegliche Macht, so löst sich schliesslich jede formale Festigung, dann ist die Einmündung in den methodischen Subjektivismus und Relativismus unausbleiblich. Der Gedanke, dass es unsere Aufgabe sei, die Welt zu „vermenschlichen", geht durch NIETZSCHES Schriften als Grundlehre und Hauptforderung. Er hat SCHOPENHAUERS Willensmetaphysik versubjektiviert; er gehört zu den bedeutendsten und einflussreichsten Anwälten jener Theorie, die alle Interpretation der Wirklichkeit vom Menschen aus anheben lassen. Bei seiner leidenschaftlichen Ablehnung der allen Irrationalitäten und Subjektivitäten des Lebens enthobenen Vernunft gerät er in das Extrem

einer *Relativierung der Form.* So kam es zu dem grundsätzlichen Versuch, alle Normen in Gewohnheiten, alle Absolutheiten in Vorläufigkeiten, alle ideellen Gestalten in biologische und historische Typen zu verwandeln bzw. aufzulösen. Indem die Form den momentanen Ansprüchen des Lebens ausgeliefert wird, muss sie der Gefahr erliegen, alle Struktur zu verlieren. Denn es ist einfach eine Umgehung der Schwierigkeiten, wenn behauptet wird, das Leben forme sich von selbst zu Einheiten und Ordnungen. Eine solche Behauptung stützt sich ja bereits grundsätzlich auf die logische Apriorität der Form. Die Metaphysik des Lebens ist ebenso einseitig wie die Metaphysik der Form. Beide Arten von Systemen verkennen, dass ein umfassendes Gesamtbild der Wirklichkeit nur aufgestellt werden kann, wenn die antinomische Wechselbeziehung von Form und von Inhalt, von Systematisierung und von Geschichte ununterbrochen berücksichtigt wird.

So gilt es, auch für die Zwecke des geschichtlichen Lebens selber zu verhüten, dass die konstitutive Kraft der Form zu stark zu Gunsten der Irrationalitäten herabgedrückt wird. Der grosse erzieherische Einfluss, den solche Systeme wie diejenigen PLATONS und KANTS ausübten, beruht zum guten Teil auf der strengen Betonung und Forderung der Wichtigkeit der Form. NIETZSCHES Lehre von der ausschlaggebenden und ausschliesslichen Macht des Lebens ruht auf einem Biologismus, der aus dem überragenden Ansehen der Biologie stammt. Aber mit keinem Biologismus vermag man hinaufzureichen in die Welt der Normen. Durch ihn und mit ihm bleibt man eingeschlossen in die gleitende Sphäre des Menschlichen, Allzu-Menschlichen. Die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung setzt nach dem Prinzip der Kausalität eine Erscheinung hinter die andere. In der Herstellung dieser unendlichen Reihe ist kein Abschluss in dem Sinne zu erreichen, dass der Gedanke aus ihr zum Reiche der Werte emporsteige. Hierzu bedarf es einer grundsätzlich anderen, neuen Einstellung, die

durch keine naturwissenschaftliche Auffassung getragen und geleitet werden kann. Denn die Natur ist, wie HUGO MÜNSTERBERG in seinem Werke: „Philosophie der Werte" ausführt, prinzipiell wertindifferent. Und so kennen auch die Naturwissenschaften den Begriff des Wertes nicht in dem Sinne einer anderen als einer physischen oder biologischen Grösse, d.h. sie kennen ihn nicht im Sinne einer logischen oder ethischen oder ästhetischen oder religiösen Qualität. Mit einem Wort: Aus dem blossen Willen zur Macht lässt sich kein Kulturwert ableiten, kein Kulturwert verstehen, von ihm als Prinzip keine Kulturphilosophie aufbauen.

### d. *Diltheys Relativierung der Geschichte und der historischen Erkenntnis.*

Es ist von typischer Bedeutung für DILTHEYS Wesensart und für die Erkenntnis seiner Einwirkung, die er als akademischer Lehrer der Philosophie an verschiedenen Universitäten, zuletzt in Berlin, ausgeübt hat, dass nach ihm die Entwicklung des europäischen Geisteslebens zu einem Hauptteil durch die mit unwiderstehlicher Gewalt sich vollziehende *Auflösung der Metaphysik* gekennzeichnet ist. Seit dem Beginn der Neuzeit, also seit den Tagen der Renaissance lockere sich kraft innerer geschichtlicher und seelischer Notwendigkeit ein Stein nach dem andern aus dem ehemals so stolzen Bau der Metaphysik. Diese Ueberzeugung DILTHEYS und die von ihm für den Verfall derMetaphysik angesetzten Faktoren sind bereits weiter oben erwähnt worden. Wir kommen an dieser Stelle darauf zurück, weil uns hier das charakteristische positivistisch-relativistische Vorurteil begegnet, das darin besteht, den eigentümlichen Geltungswert der Metaphysik einseitig an der Wissenschaftsart der positiven Einzelwissenschaften zu messen. Weil unter der Herrschaft des Historismus, als deren einer Hauptvertreter und feinsinnigster Schilderer DILTHEY ohne Frage anzusprechen ist, das Verhältnis zur Metaphysik geschwächt war, wurde

die ganze geistige Vergangenheit als der Weg des allmählichen Zusammenbruchs der Metaphysik interpretiert. Ebenso wie Friedrich Albert Lange die Metaphysik als „Begriffsdichtung" bezeichnete, so nennt auch Dilthey die metaphysischen Systeme „schimmernde Zauberschlösser der wissenschaftlichen Einbildungskraft", die, „nachdem die Relativität ihres Wahrheitsgehaltes erkannt ist, das ernüchterte Auge nicht mehr täuschen". Dieser grosse Historiker des Geisteslebens, der so oft und mit so hohem Recht eine Hermeneutik, eine Lehre von der Kunst der Auslegung gefordert hat, hat auch selber nur von einem bestimmten, durch die Geistes- und Wissenschaftslage seiner Zeit bedingten, positivistisch gefärbten Interpretationsstandpunkt aus das Geschick der Metaphysik und ihr Spiegelbild in der Seele der modernen Menschen aufgefasst und gezeichnet.

Je ausschliesslicher aber alle philosophische Betrachtung der Wirklichkeit durch entwicklungsgeschichtliche Gesichtspunkte getragen und beherrscht wird, um so mehr wird die Möglichkeit ausgeschlossen, irgend eine Endgültigkeit und Normativität zu sehen und anzuerkennen. Die restlose Hingabe an die Dynamik und Dialektik des geschichtlichen Lebens muss zu dem Ergebnis führen, dass jede metaphysische Aufstellung nur vorläufig ist. Mit allem Nachdruck weist Dilthey darauf hin, dass vor dem historisch geschulten Auge ein chaotisches Trümmerfeld der philosophischen Systeme sich ausbreite, und dass es keine Möglichkeit gäbe, eine Entscheidung unter ihnen herbeizuführen. In der betonten Erkenntnis von der Relativität jeder geschichtlichen Lebensform fasst er seine Durchwanderung unserer intellektuellen Entwicklung zusammen.

### e. *Die Relativierung der modernen Seele.*

Machtvoll steht am Beginn der Seelenforschung das Wort des Heraklit: „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, und ob du jegliche Strasse abschrittest; so

tiefen Grund hat sie." Aber mit unablässigem Bemühen hat man dennoch versucht, ihre Grenzen abzustecken und ihres Wesens Grund zu erkennen. Wir wollen hier nicht von den wissenschaftlichen Ergebnissen dieser Bemühungen sprechen, sondern nur auf ihren seelischen und weltanschaulichen Niederschlag hinweisen. Die Innerlichkeit des Menschen, sonst ein kostbares Geheimnis, das nur künstlerischer Schau zugänglich schien und den Schauplatz religiöser Ergriffenheit darstellte, relativierte sich zu einer nüchternen Tatsache. Die Ausbildung der experimentellen Psychologie ist denkbar nur unter dem Zeichen des Positivismus. Bis in die kleinsten Einzelheiten des Alltagslebens hinein, bis in die Vorgänge des Träumens, Vergessens, Vergreifens, Versprechens erstreckte sich die Verpositivierung des Ich. Unser ganzes Leben geriet auf die Bahn der Endlichkeit. Die Seele, sonst der Ausgangspunkt unserer Erhebung zum Unendlichen, wurde jeder Beziehung zur Transzendenz entkleidet und nur noch begriffen als ein Kreuzungsfeld verschiedenartigster empirischer Einflüsse. So wurde auch der Rest unseres Daseins in die Kausalität einer Entwicklung eingeschlossen, die, gänzlich empirischen Charakters, keinen weiteren, keinen tieferen Wert zu haben scheint als die Endlosigkeit ihres Ablaufs.

Hier tut sich vor uns die ganze Schwere der geistigen Krisis auf! Ohne Normen, ohne Transzendierung unseres Daseins auf einen welt- und zeitüberlegenen Wert zerflattert und zerreibt sich unser Dasein, wenn wir unsere Religion, unsere sittlichen Schöpfungen in Recht und Staat ,unser gesamtes inneres Verhalten, unsern Glauben und unsere Glaubensziele, unsere Gedankensetzungen und wissenschaftlichen Methoden nur als Produkte des entwicklungsgeschichtlichen Ausleseprozesses auffassen. Es ist nicht nur gegen die Wahrheit, sondern auch gegen den Sinn und gegen die sittliche Autonomie unseres Lebens, wenn wir uns darauf beschränken, alle Züge unserer und aller Wirklichkeit überhaupt aus dem determinierten Fluss des Geschehens ableiten zu wollen. Wir

haben uns vom Naturalismus noch immer nicht befreit, solange wir im Historismus stecken bleiben, „der der Naturalismus der Geschichte ist", wie HERMANN COHEN vortrefflich sagt.

## III. ABSCHNITT:

### *Die Ueberwindung des Relativismus.*

An dieser Stelle braucht nicht ausgeführt zu werden, dass unsere ganze Not im letzten Grunde eine solche geistiger Natur ist. Positiv ausgedrückt: Was wir verloren haben, das ist die Beziehung zum Absoluten. Im Einklang mit FICHTE möchte man sagen: „Nicht das Historische, sondern das Metaphysische macht selig". Gewiss besteht ein Vorzug der führenden Philosophen der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart darin, dass sie sich mit grösster Hingabe der geschichtlichen Welt zugewendet haben. Hier liegen in der Tat die entscheidenden Probleme für die philosophische Forschung, schon nach der Richtung einer Logik und Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften. Hier liegen zugleich die entscheidenden Probleme unseres Lebens. Denn die grossen Formen, die der Mensch geschaffen hat, und die sein Leben tragen und schützend bedingen, sind geschichtlichen Charakters. Deshalb kann man, mit einer gewissen Uebertreibung, sagen: Nicht die Natur, sondern die Geschichte ist die Wurzel unseres Daseins. Aber diese Geschichte, die uns ebensoviel verdankt, als wir ihr verdanken, untergräbt und nivelliert unser Dasein, wenn wir uns ihr nicht deutend und zielweisend gegenüberstellen. Die Abkehr vom Positivismus wird darum geradezu zu einem sittlichen Postulat, weil wir auf keine andere Weise den autonomen Sinn unseres Daseins wiedergewinnen können, weil wir sonst weiter nichts als Stufen, Durchgangspunkte einer unendlichen Abfolge von Generationen, Leistungen, Mühen, äusserlichen Betätigungen und Wichtigtuereien bleiben.

Wie aber ist dieses Hinaustreten über die gesetzliche Gebundenheit der Erscheinungen möglich, nachdem uns der wissenschaftliche Positivismus doch in tausendfältiger Beweisführung unsere Zugehörigkeit zu der gesetzlichen Einheit alles Wirklichen dargetan hat?

Durch unsere Zeit geht ein tiefes Interesse für den Orient, zumal in seiner indisch-asiatischen Erscheinungsform. Dieses Interesse ist keine Modesache, keine Anwandlung einer subjektiven Laune. Wir dürfen nie ausser Acht lassen, dass der Orient der heilige Heimatsboden der Religionen ist, dass das Judentum, das Christentum, der Islam aus dem Orient stammen. Und dass die Religion das gewaltigste Werkzeug zur Transzendierung unseres Daseins auf einen, diesem Dasein überlegenen Wert und Zweck darstellt. In unserer Teilnahme für den Geist des Orients — diesen Orient natürlich nicht unter geographischem, völkerkundlichem oder empirisch-geschichtlichem Gesichtspunkt genommen — keimt ein neues Verständnis für die Wichtigkeit, für die erlösende Kraft der Religion auf. Gerade je mehr wir in die Kausalfesseln, in die Determinationen der empirischen Zusammenhänge eingespannt wurden und uns eingespannt sehen, um so stärker muss sich das Bedürfnis nach einer Befreiung von allen diesen Abhängigkeiten geltend machen. Mit der Einsicht in die theoretische Unzulänglichkeit des Positivismus verbindet sich das Gefühl der Unerträglichkeit einer seelischen Lage, die ganz und gar zu einem gebundenen Objekt, zu einem blossen Stoff für die wissenschaftliche Zergliederung geworden zu sein schien. Indem aber Religion das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit von einem Absoluten, die Bindung an einen ewigen Wert und Sinn bedeutet, wird in ihr und durch sie die Bindung an die bloss empirischen Zweck- und Nützlichkeitszusammenhänge überwunden. Darum ist das Problem der Religion zur Schicksalsfrage der Gegenwart geworden.

Werden wir die Kraft noch haben, um diese Schicksalsfrage zu lösen? Wer kann voraussagen, was kommen wird und kommen kann? Die religiösen Genien lassen sich

im voraus nicht errechnen. Die Wendung des Geistes zur Religion ist die Tat der tiefsten Freiheit. Wichtig genug, wenn wir eingesehen haben, dass uns nichts so nötig ist, als diese Tat.

Vielleicht gipfelt die geistige Krisis der Gegenwart in der Erkenntnis der Notwendigkeit dieser Tat auf der einen Seite, in dem sehnsüchtigen Verlangen nach ihrem Vollbringen auf der andern, ohne dass diese Sehnsucht nach jener Tat selber zur Tat würde. Dann aber wäre die Gegenwart ein tragisches Zeitalter sondergleichen. Wäre sie aber auch nur das, auch dann könnte sie gerade in und wegen ihrer Krisis doch vor dem Richterstuhl der Geschichte bestehen.

# EEN WIJSGEERIG ONDERZOEK OMTRENT DE RELATIEVE TIJD IN DE THEORIE VAN EINSTEIN

DOOR

J. H. TUMMERS.

Bedoeling van dit artikel is de philosophische consekwenties van de Relativiteitstheorie van EINSTEIN op twee punten nader te onderzoeken; namelijk ten opzichte van Ruimte en Tijd, ons dus niet inlatend met de begrippen, massa energie en andere, ofschoon ook deze sinds EINSTEIN gedaante- en wezens-verandering hebben ondergaan.

De Relativiteitstheorie, welke in dikke nevelen van wiskunde gehuld is, in 't gezicht van den ontwikkelden lezer te brengen, is geen lichte taak: Ik wil echter een poging doen.

Mijn doel kan onmogelijk zijn de theorie van EINSTEIN *in alle* détails te beschrijven: want ik zou dan een voor velen onverstaanbare wiskunde moeten gebruiken.

Doel is een schets te ontwerpen, waarin de hoofdtrekken Ruimte en Tijd zoo getrouw mogelijk geteekend zijn. Meer trouwens is voor het beoogde doel niet noodig.

Ik wil beginnen met het Relativiteitsbeginsel (R. B.) der klassieke Mechanica. Hoe luidt dit? In twee werelden of stelsels, waarvan het eene ten aanzien van het andere

in rechtlijnige eenparige beweging is, zijn de wetten der Mechanica *dezelfde*. Een sneltrein — die met gelijkmatige, eenparige en standvastige snelheid langs een rechte spoorbaan rijdt — en een station langs den spoorweg, kunnen twee stelsels verbeelden, waarvan het eene ten aanzien van het andere in rechtlijnige eenparige beweging is. Welnu, neem aan, dat een wagen van den sneltrein, en de wachtkamer van het station beide ingericht zijn als laboratoria. Denk verder in beide laboratoria de proejnemers A en B. Het Relativiteitsbeginsel der klassieke Mechanica luidt nu: De wetten der Mechanica zijn voor beide natuuronderzoekers dezelfde. Het „in *rechtlijnig eenparige beweging* zijn van den een" heeft *geen* invloed op de wetten der Mechanica. Dit wordt *kort* aldus uitgedrukt: De *Mechanische* natuurbeschrijving heeft voor beide onderzoekers denzelfden vorm.

Daar de *rechtlijnige eenparige* beweging niet den *minsten* invloed heeft op de natuurwetten der Mechanica [1]), kan men dit beginsel ook aldus uitdrukken.

De beweging van het eene stelsel ten aanzien van het andere is niet aan te toonen: *Scherper nog als volgt:* Welk van beide stelsels in *rust* is, kan *niet* beslist worden.

De *eenparige rechtlijnige beweging* heeft *geen* invloed op die wetten. De beweging is er, alsof ze er *niet* was.

Daar de aarde een snelheid heeft om de zon van 30 K.M. in de seconde, en deze beweging in eerste benadering als rechtlijnig en constant kan beschouwd worden, vindt dus een waarnemer op aarde dezelfde wetten der Mechanica, als een waarnemer, die zich buiten de aarde zou bevinden in rust met betrekking tot den ether, deze ongeziene en volstrekt onnaspeurlijke middenstof, welke in de natuurkunde noodig bleek als noodzakelijk substraat der lichtbeweging.

Dit beginsel beveelt zich aan door verschillende feiten,

1) Technisch drukt men het ook aldus uit: Een translatie-beweging laat de wetten der Mechanica invariant.

die we dagelijks kunnen controleeren. Bijvoorbeeld: als we in een spoortrein zitten, die in gelijkmatig tempo langs een rechte baan voortsnelt, dan *herinnert* ons niets, van hetgeen we *binnen* den coupé waarnemen, eraan, dat we in beweging zijn. We komen — lettend *alleen* op het mechanisch gebeuren binnen den coupé — onder de *onafwendbare* suggestie, dat we stilstaan. En is ons elke vergelijking met de *buitenwereld* onmogelijk gemaakt, dan is deze suggestie onvernietigbaar.

Hoe lang? Als de trein het station nadert en de remmen zijn aangezet, worden we eensklaps uit onze rust weg *geschokt*. Het is in *eens anders*. We zijn soms vrij onzacht er aan *herinnerd*, dat we in *beweging* zijn. Anders uitgedrukt. Tijdens het remmen, (hetgeen een *vertraagde* beweging beteekent) is het *mechanisch* gebeuren veranderd.

De aarde is een spoortrein, die met 30 K.M. snelheid door de ruimte vliegt. We merken van onze beweging *niets*. Alles gaat zonder schokken of stooten, gelijkmatig. Het mechanisch gebeuren is niet anders, als wanneer we ten aanzien van den ether in rust waren.

We kunnen het beginsel van zoo even ook aldus uitdrukken: De beweging ten aanzien van den ether [1]) is niet aan te toonen door het onderzoek van *mechanische* verschijnselen: of ook — daar men den ether zich in *absolute* rust kan denken: — *Absolute* beweging kan niet aangetoond worden.

Het wordt ook nog op een derde manier uitgedrukt. Onder alle stelsels — die ten aanzien van elkaar in *rechtlijnige eenparige* beweging zijn — is geen stelsel *bevoorrecht* voor de *mechanische* natuurbeschrijving: *Al deze* stelsels zijn gelijkwaardig: *of*; in al deze stelsels vindt men dezelfde Mechanische natuurbeschrijving.

1) Ofschoon in EINSTEIN's theorie de ether niet bestaat, heeft het toch zijn voordeel deze hypothetische middenstof — hoe dan ook geconcipieerd — te blijven gebruiken. We kunnen dan de *ontwikkiling* van EINSTEIN's denkbeelden en vooral ook den gedachtengang van LORENTZ beter verstaan.

In al deze stelsels zijn de wetten even eenvoudig; ze zijn in één woord *dezelfde*.

Dit is het zoogenaamde Relativiteitsbeginsel der klassieke Mechanica.

De theoretische natuurkunde heeft formules en vergelijkingen opgesteld, waardoor het mogelijk wordt van het eene stelsel A naar een stelsel B over te gaan, dat ten opzichte van A in rechtlijnige eenparige beweging is.

Deze transformatieformules stellen ons instaat om de mechanische natuurwetten uit wereld A te transformeeren tot de mechanische natuurwetten van wereld B; of algemeen, de beschrijving der Mechanische verschijnselen van wereld A om te zetten in de beschrijving dier verschijnselen in wereld B. Daar het R. B. geldt, zijn deze *wetten dezelfde*. Onder deze transformatieformules treedt ook op de vergelijking $t = t'$, waarbij t de tijd uit wereld A is en t' die van wereld B. De vergelijking $t = t'$ drukt uit, dat voor A en B *dezelfde* tijd geldt. M.a.w. voor alle stelsels, ten aanzien van elkaar in rechtlijnige eenparige beweging, geldt dezelfde *absolute* Tijd. Volgens het R. B. der klassieke Mechanica geldt dus de absolute tijd. Of dit ook gezegd kan worden van het speciale R. B. van EINSTEIN, zullen we nader dienen te onderzoeken.

We hebben dus als voorloopig resultaat het volgende:

Het R. B. der klassieke Mechanica laat de wetten der Mechanica *onveranderd*, of gelijk men meer *technisch* zegt, *invariant* voor alle stelsels ten aanzien van elkaar in rechtlijnige eenparige beweging. Echter niet *slechts* de *wetten* der Mechanica werden in zich zelf getransformeerd, maar ook de tijdcoördinaat bleef bij transformatie invariant, zoodat het *absolute* karakter van den ‚Tijd' intact bleef.

Dit is het *oeroude* R. B. der klassieke Mechanica, zoo genoemd, omdat dit beginsel *vóór* EINSTEIN alleen gold voor de *mechanische* natuurbeschrijving. De bovenbedoelde transformatieformules dragen den naam van Galileitransformaties.

EINSTEIN [1]) was de eerste, die dit beginsel *uitbreidde* tot de *optische* en *electrische* verschijnselen. Het beginsel draagt dan den naam van het Speciale R. B. der natuurkunde, en is geldig voor alle natuurgebeuren, zoowel 't optisch en electrisch gebeuren, als het Mechanisch.

Nochtans is het beginsel nog maar een *speciaal* dit is een bizonder beginsel, omdat het beperkt blijft tot die stelsels, welke ten opzichte van elkaar in *rechtlijnige eenparige beweging* zijn.

EINSTEIN heeft deze beperking laten vallen in het naar hem genoemde *Algemeene R. B.* De natuurwetten zijn dezelfde voor alle stelsels, *hoe ook* ten aanzien van elkaar in beweging.

Ofschoon de uitbreiding van het Relativiteitsbeginsel tot alle *optisch* en *electrisch* gebeuren voor de hand lag (a priori toch klinkt het onwaarschijnlijk een of ander gebied uit te sluiten) was toch noodig de leiding van een machtig intellekt als dat van EINSTEIN, dat den weg wees [2]). De moeielijkheden waren zeer groot. Bijvoorbeeld de vroeger genoemde transformatieformules *verzetten* zich onweerstaanbaar tegen deze uitbreiding. Immers — wanneer men de Galilei-transformatie gebruikte — slaagde men er niet in om de electrische en optische wetten — die wereld A beheerschen — *intact* en *invariant* om te zetten in wereld B, die ten aanzien van A een translatiebeweging had [3]). Werden de wetten van wereld A met de Galilei-transformatie behandeld, dan kreeg men voor B *geheel andere* wetten dan voor A, en dus gold *niet* het klassieke R. B. Was het echter niet mogelijk trans*formatie*formules op te stellen, waardoor de wetten uit wereld A, getransformeerd in wereld B, *invariant* bleven? Zij — dit is *bedoelde* transformatiesformules — waren er

1) Ook HERTZ heeft een poging in deze richting gedaan, *echter* zonder succes.

2) Reeds werd gezegd, dat HERTZ in deze richting een oplossing had gezocht.

3) We willen hiermede aanduiden, dat de bewering van B. ten aanzien van A rechtlijnig, eenparig was.

reeds en LORENTZ had ze opgesteld. Nochtans LORENTZ had nog niet dien eenen *noodzakelijken* stap gedaan: Volgens hem gold het R. B. der klassieke Mechanica *niet* voor de optische en electrische verschijnselen. Bij LORENTZ is er een stelsel, dat *bizonder* bevoorrecht is bij de beschrijving der optische en electrische verschijnselen, namelijk het stelsel, dat ten opzichte van den ether in rust is. Van uit den ether meent LORENTZ, dat deze beschrijving het *eenvoudigste* is. De ether is — om zoo te zeggen — het standpunt bij uitnemendheid, en daarom terecht genoemd — in den gedachtengang van LORENTZ — het *absolute* standpunt. *Echter* — ware de opvatting van LORENTZ juist — dan moest er een etherwind waaien op aarde, die — gelijk bekend is — een snelheid van 30 K.M. in de seconde heeft, welke op een of andere wijze zich in *electrische* en *optische* proeven moest *verraden*. Nochtans dit gebeurde niet. De beroemde proeven van MICHELSON en MORLEY tot de *uiterste* grens van gevoeligheid opgedreven — konden den etherwind niet aantoonen. En *let wel* de methode van Michson en Morley was zoo *uiterst fijn gevoelig*, dat de etherwind *zeker had moeten* aangetoond zijn. *Dus er is geen etherwind en geen ether*, aldus EINSTEIN. De proeven van MICHELSON en MORLEY hadden ook LORENTZ een aanleiding kunnen zijn om de conclusie van EINSTEIN te trekken en zoodoende het R. B. ook uit te breiden tot het optisch en electrisch gebied. Deze *éëne* zoo makkelijke stap werd niet gedaan. LORENTZ dacht een zeer *gecompliceerde* hypothese (ad hoc) uit om het negatief resultaat der MICHELSON-proef te verklaren.

Deze hypothese luidde: De afmetingen van een bewegend lichaam worden in de richting *der beweging* verkort.

Deze hypothese draagt den naam van de *contractie hypothese* van LORENTZ. FITZ GERALD was tot dezelfde onderstelling gekomen.

EINSTEIN zag *hetzelfde* eenigszins *anders*. Hij stelt als axioma voorop de geldigheid van het R. B. *ook voor de*

*optische* en *electrische* verschijnselen voor stelsels, die ten aanzien van elkaar in *rechtlijnige eenparige* beweging zijn. Het *negatief* resultaat der MICHELSON-proef wordt *vanzelf sprekend;* geen *nieuwe* hypothese is noodig. *Zelfs* zijn deze proeven van MICHELSON in 't oog van EINSTEIN een bevestiging *zijner* opvatting, een feit, dat wijst op de geldigheid van het R. B. voor alle optisch en electrisch gebeuren.

De beweging van den ether is niet aan te toonen: Het stelsel B gedraagt zich — wat de lichtvoortplanting betreft — net als stelsel A, terwijl B ten opzichte van A in rechtlijnige eenparige beweging is.

*Dus* het R. B. is ook geldig voor alle optisch en electrisch gebeuren.

Echter het R. B. der klassieke Mechanica kon echter niet *zoo maar* worden uitgebreid tot de optische en electrische verschijnselen. De transformatieformules van het klassieke R. B. konden niet gebruikt worden. nochtans het bleek mogelijk door een kleine verandering geschikte formules te vinden, welke de algemeene wetten der electrodynamica van wereld A transformeeren tot dezelfde wetten in wereld B, die t.o. van A in rechtlijnige eenparige beweging was. De Maxwellsche differentiaalvergelijkingen der electrodynamica bleken *invariant* en *intact* tegenover deze nieuwe transformatieformules, welke den naam dragen van LORENTZ-transformatie. Maar het *schijnbaar onbeduidend* ingrijpen der wiskunde in het transformatieproces, had *naar buiten opzienbarende* gevolgen.

Vooreerst werd het begrip ,,lengte'' iets betrekkelijks. *Ten tweede* scheen de tijd de absolute zijnseigenschap verloren te hebben: de tijd werd *relatief.* In de Mechanica van NEWTON had men voor alle stelsels, t.o. van elkaar in rechtlijnige eenparige beweging, *denzelfden tijd*. Daar was dan een *absolute* tijd, geldig voor *al deze* stelsels. Dit werd echter anders, sinds het ingrijpen van EINSTEIN.

Een *relatieve* tijd bleek een *onafwendbaar* gevolg te zijn, als men met EINSTEIN het R. B. wenschte uit te

breiden tot de optische en electrische verschijnselen.

De kwestie is nu maar, of datgene, wat *wiskundige noodzaak* bleek, *philosophisch* toelaatbaar is. Sommige geleerden meenden, dat de Relatieve Tijd van EINSTEIN een ernstig conflict met de wijsbegeerte beteekende

Voor ons doel is het nu geheel en al nutteloos na te gaan, wat ,Tijd' is, en in hoeverre het ,,Tijdbegrip'' een relatief karakter *kan* bevatten. We wenschen in dit artikel alleen *deze* vraag te beantwoorden.

*Welke* relativiteit volgt er voor het Tijdbegrip uit het Relativiteitsbeginsel van EINSTEIN? We zullen zien, dat de theorie van EINSTEIN *langs* dit Tijdbegrip — hoe de philosofen dit dan ook mochten houden — *heen* gaat, zoodat er van een conflict geen sprake kan zijn. Men kan m.a.w. de uitkomsten van EINSTEIN's theorie, goed begrepen, aanvaarden en over ,,Tijd'' denken als voorheen.

EINSTEIN bleef hierbij niet staan. Hij begreep niet — en niemand begrijpt, waarom de *willekeurig bewogen* stelsels van dit beginsel werden uitgesloten.

Waarom luidde het beginsel niet *algemeen aldus*: Alle stelsels — hoe dan ook ten aanzien van elkaar in beweging, versneld of vertraagd — zijn voor de beschrijving der natuurverschijnselen gelijkwaardig. *Dezelfde* wetten gelden voor *alle* stelsels : of anders uitgedrukt : Er is eene natuurbeschrijving, welke *niet* anders is voor de zon of voor de aarde, of voor welk lichaam der Ruimte ook. De algemeene wetten, welke de natuurverschijnselen beheerschen, zijn voor alle werelden *dezelfde*. Dit klinkt alles zeer *aannemelijk*.

EINSTEIN heeft — na jaren van studie — eindelijk den weg gevonden, om dit algemeene R. B. in te voeren.

Bizonderheden alsmede verschillende bevestigingen van dit beginsel zullen we niet vermelden. Dit ligt buiten het doel van dit artikel. Alleen wenschen we op de *volgende* noodzakelijke consequentie, welke uit het algemeen R. B. volgt, de aandacht te vestigen :

Om het algemeen R. B. door te voeren moeten we

de *Euclidische* meetkunde vaarwel zeggen, en ons bedienen van de methoden der *niet-Euclidische.*

Kort samengevat, komen we dus tot het volgende resultaat.

Het speciale R. B. scheen slechts mogelijk te zijn, wanneer de Tijd relatief werd.

Het algemeen R. B. gaat nog een stap verder: Het *scheen* slechts bestaanbaar te zijn, wanneer ons Ruimtebegrip herzien werd. We willen zien, of de *ruimte* — die we aanschouwen — haar Euclidisch karakter moet prijs geven.

Wij *nemen* bij ons verder onderzoek aan, dat de *wiskundige* consekwenties *onafwendbaar* zijn.

Het ingrijpen van EINSTEIN in de ontwikkelingsgang der wetenschap is een daad geweest, die niet minder opzien baarde dan eenmaal de daad van COPERNICUS, die het oude wereldbeeld omverwierp. De geheele geleerde wereld reageerde op EINSTEIN's beginsel. Het was, alsof alle wetenschappen in 't gedrang kwamen. Volgens sommigen was de wijsbegeerte er het *ergste* aan toe. Want men meende, dat met het Groote Licht, van EINSTEIN alle nevelen optrokken, die over „Ruimte" en „Tijd" hingen. De begrippen „Ruimte" en ‚Tijd' werden ineens *anders.* In deze uitspraken ligt niet slechts overdrijving, maar — gelijk we zien zullen — absolute onwaarheid en misverstand. De fout ligt hierin, dat onvoldoende begrepen werd, het wiskundig Tijd en Ruimtebegrip. De wijsbegeerte, die nagaat den oorsprong en 't wezen onzer kennis, zal zeer moeielijk de theoretische natuurkunde en hare uitspraken kunnen beoordeelen zonder een eenigzins diepgaande studie der mathematische natuurkunde, welke eischt een dieper inzicht in de hoogere wiskunde. De symboliek der wiskunde mag geen geheimschrift zijn voor den philosoof, die wil door gronden het wezen van alle vraagstukken, welke de theoretische natuurkunde aan de orde stelt.

Van den anderen kant mag ook de physicus die de

wetenschap in hare intieme zijn wil kennen — niet vreemd staan tegenover de wijsbegeerte. Hij moet — wil hij zich een zelfstandig oordeel vormen in casu van een conflict — van beide wetenschappen op de hoogte zijn, om beide partijen te kunnen verstaan. De tijd is aangebroken — zou ik zeggen — om de begrippen der natuurkunde ook philosophisch te belichten aan onze universiteiten. De philosophie moet peilen de diepte der ideeën, waarmee de physica — na behoorlijke wiskundige behandeling — het wereldgebeuren verstaat. Dit zou zoowel in 't belang der natuurkunde zijn als der wijsbegeerte.

We komen terug op onze nog niet beantwoorde vraag : Wat behelst de Relativiteit van den Tijd — de consekwentie van het speciale R. B. ? Ik begin met te zeggen, dat er een groot verschil bestaat tusschen den „duur" [1]) welke wij subjectief ervaren, en de *objectieve* Tijdbepaling.

Een *saaie* preek valt ons *lang :* wij *ervaren* den duur der preek als *lang :* Een klucht — waarbij we ons kostelijk amuseeren — duurt *kort*, al heeft het tooneelspel wellicht meerdere uren in beslag genomen.

Deze ervaring of schatting van „duur" is iets zeer subjectiefs, afhankelijk van allerlei factoren.

Deze subjectieve duurschatting kan niet gebruikt worden tot een *objectieve* tijdmeting, evenmin als de *gevoeligheid* onzer huid voor de warmte ons iets kan leeren omtrent den *objectieven* warmtegraad. *Hetzelfde* water maakt door de hand aangeraakt den indruk van *koud* of *warm*, naargelang de hand zelf *warm* of *koud* is. Zoo is ons innerlijk ervaren of waarnemen van „duur" te *subjectief* en te *afhankelijk* van allerlei factoren, om in aanmerking te kunnen komen voor de *objectieve* Tijdbepaling.

De tijd of de tijdmaat waarmede de wiskundige natuurkunde den objectieven duur der verschijnselen bepaalt,

1) Vergelijk mijn studie over *Bergsons wilsvrijheid* (Tijdschrift van Wijsbegeerte, October 1917), waarin de duur (la durée) van BERGSON besproken wordt.

staat los van dezen subjectieven duur, welke niets anders is dan een *innerlijke ervaring*. Beider uitspraken zijn zelfs meermalen in conflict met elkaar. Er zijn verschijnselen — wier objectieve duur, door de Tijdschaal gemeten, lang is — en die op ons bewustzijn den indruk maken zeer kort van duur geweest zijn. Dit feit wordt sterk naar voren gebracht in het *bekende* verhaal van den middeleeuwschen monnik, die meent *eenige oogenblikken* geslapen te hebben en na *eeuwen* wakker wordt.

Zoo is het mogelijk, dat water, dat — getuige de thermometer — een vrij hooge temperatuur heeft, door de hand aangeraakt den indruk maakt koud te zijn. De *bizondere* toestand der hand beïnvloedt den opgevangen indruk : Zoo beïnvloedt onze *subjectieve* staat den indruk van den Tijd op ons bewustzijn, den *waargenomen* duur van een verschijnsel. Dus deze duur der *inwendige* ervaring en de objectieve duur, door de wiskundige Tijdschaal gemeten, verschillen *totaal*.

Een andere vraag is deze : welke is het wijsgeerig *begrip* van Tijd ? Volgens BEIJSENS ,,is de tijd een *duur* en een *verloop*. In hem is iets, dat *blijft* en tegelijk iets dat *vergaat ;* hij beteekent een *onafgebroken continu* voortbestaan, maar in eene *opeenvolging* van verloopende oogenblikken'' (Prof. BEIJSENS. Ontologie, blz. 272).

Blz. 278 zegt dezelfde schrijver : ,,*Formeel* is de tijd door de ouden met groote scherpte bepaald als : *de grootheid der beweging* (stoffelijke verandering), *gemeten naar den maatstaf van voor en na.*''

We wenschen ons niet verder te verdiepen in het philosophisch begrip van Tijd, als liggende geheel buiten de draagwijdte van dit artikel.

Een andere vraag verdient meer onze aandacht, namelijk : Bestaat er absoluut *geen* verband tusschen den *duur*, dien we intiem waarnemen en den wiskundigen Tijd, in gebruik bij de *theoretische* natuurkunde.

En : Bestaat er *geen* verband tusschen het Tijdbegrip der wijsbegeerte en den wiskundige Tijd ? Ja, er is *verband*. Wij rangschikken alle gebeurtenissen op een

eendimensionale veelvuldigheid, de *Tijdschaal*. Alle gebeurtenissen krijgen naar gelang het oogenblik van gebeuren *één bepaald nummer* of *cijfer*, dat *ondubbelzinnig* het gebeuren van het verschijnsel *fixeert* op de Tijdschaal. De oogenblikken van den Tijd worden wiskundig afgebeeld door *cijfers*, *getallen*. Elk tijdstip uit het verleden, het tegenwoordige, de toekomst wordt *aangeduid* door een getal, elk tijdstip heeft zijn eigen *nummer*, zijn *eigen* getal. Dus de wiskundige Tijdschaal is niet *zoo zeer* de Tijd zelf, als het *beeld* van den Tijd Daarom kunnen we den wiskundigen Tijd — waarmee de natuurkunde opereert — voorstellen door een rechte lijn, die zich naar beide zijden „het verleden en de Toekomst" onbepaald ver uitstrekt. En waarom ? Omdat *elk willekeurig* punt van de lijn door één getal te *bepalen* is, en *elk getal* een bepaald oogenblik fixeert. En daar een rechte lijn slechts éene afmeting heeft, kan men beweren :

Den ‚duur', dien we intiem waarnemen, den Tijd kan men *afbeelden* (let op dit woord s.v.p.) op het *eendimensionale Tijdcontinuum der wiskunde*.

Maar nog eens : de wiskundige Tijd is ‚*getal*' ; hij is niet de ‚duur' zelf, maar het *beeld* van dien duur.

Of ook : de Tijd der wiskunde is *niet* de Tijd zelf, maar zijn *Symbool*.

Vandaar dat iemand — totaal incapabel om ‚duur' te schatten of *zuiver* te concipieeren — naar *behooren* en met *succes* zou kunnen opereeren met het symbool t der wiskunde. Het wiskundig Tijdbegrip is dus een gedachteding, door verstand gedefinieerd en uitgedacht, naar *aanleiding* van den duur, dien we innerlijk ervaren, geconcipieerd, maar ten slotte *iets* geheel *anders*. Het oogenblik is ‚getal' geworden, de Tijd een *getallen reeks*.

Beter ware wellicht geweest te zeggen : Het oogenblik laat zich *geschikt* afbeelden door een ‚getal', de Tijd door een ‚getallen rij'. Korter in ieder geval *is*, maar minder *duidelijk*: Het wiskundige Tijdstip is een ‚getal'.

Evengoed had ik kunnen zeggen : Het wiskundige

tijdstip is een *punt*, de wiskundige Tijd *een lijn :* omdat een *bepaald* punt een *bepaald* oogenblik kan aanduiden, een lijn het *totaal* van alle oogenblikken of tijdstippen namelijk den Tijd.

De wiskundige tijd, waarmee de natuurkunde opereert, wordt dus *gedacht* als een verzameling van oogenblikken : Elk oogenblik laat zich verder *afbeelden* door een *punt* of een *getal*, dus de wiskundige Tijd als een *lijn* of als een *continue getallenrij*. In ieder geval beschouwt — krachtens de vroeger gegeven definitie — de wijsbegeerte ‚den *Tijd*' anders.

De twee begrippen *correspondeeren elkaar*, zijn echter au fond geheel verschillend. Het getal — ziedaar, wat de wiskunde juist noodig heeft — het ‚getal' *vertegenwoordigt* den Tijd.

De wiskundige tijd is dus niet zoo zeer *de eigenlijke Tijd* maar *zijn Symbool.*

De wiskunde kan den wiskundigen Tijd *behandelen*, zooals de eigenlijke duur of Tijd het niet zouden toelaten.

Bijvoorbeeld. De wiskunde heeft het een-dimensionale tijd-continuum en het drie-dimensionale ruimtecontinuum opgenomen in een *vier*-dimensionaal tijd-Ruimte continuum, zoodat van wiskundig standpunt de tijdcoördinaat gelijk gesteld wordt in rang en wezen met een der drie ruimtecoördinaten. Ze staan *w i s k u n d i g* op één lijn, en laten zich *wiskundig* gelijk behandelen. Dan pas als de *interpretatie* der wiskundige symboliek in taal en woorden gaat geschieden, komt het *verschil.*

Het zal echter *niet* gaan den duur, dien we ervaren, en het philosophisch Tijdbegrip één van wezen te maken met Ruimtevoorstelling of Ruimtebegrip.

Uit verschillende voorbeelden, die we gaven, blijkt dat de duur, dien we intiem ervaren, van allerlei factoren afhankelijk is. Een *gezellige* avond duurt *kort*, een *saaie* preek valt altijd *lang*, omdat ze ons *te lang* schijnt.

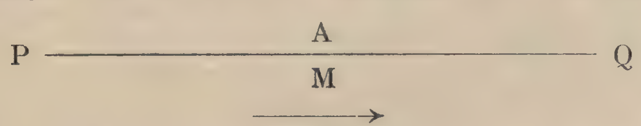
Deze ‚duur' heeft dus een subjectief en relatief karakter.

De wiskundige tijd is niet in dezen zin, wel in anderen zin betrekkelijk. Bijvoorbeeld de getallenrij, waarmede de verschillende gebeurtenissen naar tijdsorde gerangschikt worden, kan nog zeer verschillend gekozen worden, mits maar een verschijnsel, dat later gebeurt, een hooger nummer krijgt dan een verschijnsel, dat eerder plaats grijpt.

Deze *relativiteit* is echter niet bedoeld in de theorie van EINSTEIN. Om deze te begrijpen, zullen we een voorbeeld geven.

Onderstel aan de uiteinden van een zeer lange staaf worden lichtseinen gegeven, het momenteel oplichten van een lantaarn. We *nemen aan*, dat op een of andere manier *bewerkt* is, dat een waarnemer — in 't midden van den staaf geplaatst — de *gelijktijdige* aankomst van twee lichtseinen kan constateeren. Ook nemen we aan, dat hij kan uitmaken, of de *eene* lichtstraal later aankomt dan de andere.

Een waarnemer, in 't midden van den staaf geplaatst, zal oordeelen, dat de twee *lichtseinen gelijktijdig* gegeven werden aan de uiteinden, als hij ze op 't *zelfde oogenblik* in 't midden waarneemt. Hij redeneert hierbij als volgt: Door de lichtseinen worden twee gelijke wegen afgelegd, namelijk P M en Q M in denzelfden tijd. Worden de




seinen op 't zelfde oogenblik waargenomen, dan moeten de seinen *gelijktijdig* ontstaan zijn. Hij steunt hierbij stilzwijgend op het volgende beginsel: *De lichtsnelheid is in alle richtingen standvastig.*

Maar onderstel, dat er een waarnemer B is, die hetzelfde verschijnsel van af een ander standpunt waarneemt. Ik neem namelijk aan, dat de staaf met A ten aanzien van B in eenparige rechtlijnige beweging is en wel met de snelheid van 10 K.M. in de seconde. De beweging van het systeem ‚staaf *plus waarnemer*' mogen plaats

hebben naar rechts ten aanzien van B. De lichtgolf, die van P uitgaat legt in '1 seconde 300 duizend K.M. af: maar in dien tijd is A 10 K.M. verder naar rechts opgeschoven. Dus zal B oordeelen, dat de *betrekkelijke* snelheid der lichtgolf ten aanzien van A — die voor die golf wijkt — 10 K.M. minder bedraagt dan de lichtsnelheid is.

De lichtgolf echter, die van Q naar 't midden van den staaf voortgaat, heeft een snelheid C = 300 duizend K.M., terwijl A de golf *tegemoet* snelt met 10 K.M. snelheid. De *betrekkelijke* snelheid van de lichtgolf in Q ten aanzien van A is dus, *volgens het oordeel van B*, 10 K.M. grooter dan 300 duizend K.M. B redeneert nu als volgt. De wegen P A en Q A zijn gelijk, maar worden met *ongelijke* snelheden — zooals B het verschijnsel begrijpt — doorloopen. Dus — zegt B — komen ze nu gelijktijdig in A aan, dan zijn ze in P en Q niet op *'t zelfde oogenblik* vertrokken. A oordeelt dus, dat de verschijnselen in P en Q *gelijktijdig* plaats hadden. B *besluit*: „niet *gelijktijdig*". Daar de waarnemer A de beweging van zijn systeem op geen enkele manier kan aantoonen, zal A er niet in slagen zijn oordeel te corrigeeren. We komen dus tot dit resultaat, dat twee gebeurtenissen voor A gelijktijdig plaats hadden, voor B *niet*.

Ten eerste merk ik op, dat door deze proef ,gelijktijdig een betrekkelijk begrip wordt maar de *notie tijd* feitelijk niet is aangetast. De *tijdmeting* van A en B verschilt. Ieder meet op zijn *eigen* manier. Dus niet de Tijd is *betrekkelijk*, maar wel, het meten *van den ,Tijd'* is *afhankelijk* van het *standpunt*, waarop men zich bevindt.

A meet den duur, dien het licht over P M gebruikt *anders* dan B. Ze brengen bij het berekenen van den tijd, *betrekkelijke* snelheden van het licht in rekening, welke *verschillen* met de standpunten. Het moet ons dus niet verwonderen, dat hun uitspraken over ,*gelijktijdig*' en ,niet gelijktijdig' niet overeenstemmen.

Aan de conclusie: „twee gebeurtenissen hadden *gelijktijdig plaats* of *niet gelijktijdig*", gaat *tijdmeting* vooraf.

Het *physisch* begrip „gelijktijdig" zal dus het lot deelen der tijdmeting en *betrekkelijk* worden.

We kunnen nu de vraag stellen, wie van beidenheeft gelijk. We zullen hierop aanstonds terugkomen.

Uit de theorie volgt dus slechts de *betrekkelijkheid* der tijdmeting. Wanneer we nu deze conclusie neerleggen in de uitspraak : „de Tijd is relatief" ; dan is deze stelling wel *zeer* kort, maar niet *zeer* duidelijk. Ik wil echter *hier* aantoonen, dat men het *zoo mag* uitdrukken.

De tijd*meting* is *betrekkelijk*.

We hebben betoogd, dat de wiskundige Tijd — in gebruik bij de *theoretische* natuurkunde — niet zoozeer de eigenlijke Tijd is als zijn symbool. Een tijdstip wordt afgebeeld door een getal, een bepaald nummer ; de tijd als een verzameling van tijdstippen gedacht wordt wiskundig afgebeeld door een continue getallenrij.

We kunnen nu beweren : „De tijd is *relatief*, hiermee bedoelend *de wiskundige Tijd*.

De beteekenis van deze korte formule is dan : De getallen, waarmede we de gebeurtenissen nummeren, veranderen met het standpunt, van waaruit wij de verschijnselen waarnemen.

Laten we dit toelichten aan ons bekende voorbeeld van de lange staaf, aan welks uiteinden P en Q lichtseinen worden gegeven.

A bevindt zich in 't midden van den staaf. B bevindt zich in een ander stelsel. Vanaf B's standpunt gezien beweegt zich het stelsel staaf plus waarnemer A *eenparig rechtlijnig* naar rechts. De lichtseinen, die aan de uiteinden gegeven worden, worden door A waargenomen en op de tijdschaal genummerd. Het *nummer* geeft aan het oogenblik van gebeuren. De twee gebeurtenissen krijgen *hetzelfde* nummer (physische gelijktijdigheid).

B oordeelt van uit een *ander* standpunt, en geeft *andere* nummers. De twee gebeurtenissen (dit is de twee seinen aan de uiteinden P en Q) krijgen *verschillende* nummers (niet gelijktijdig). Immers bij de *vaststelling* der nummers heeft men rekening moeten houden met

bepaalde supposities over de *lichtvoortplanting*, terwijl B in rekening brengt de snelheid van het systeem A *ten opzichte van zijn standpunt.* Hij *supponeerde* stilzwijgend, dat hij B in rust was: A *supponeerde* stilzwijgend, dat hij A in rust was en B in beweging. Dit zijn *verschillende* supposities met evenveel recht van bestaan: Dus krijgen de gebeurtenissen verschillende nummers. Bijgevolg hun uitspraken omtrent ‚gelijktijdig' of ‚niet gelijktijdig' verschillen. Ik kan dus spreken van Relatieve Tijd, hiermee bedoelend, dat de *Tijdnummers* veranderen met de standpunten.

Ik kan dus kiezen tusschen de volgende formuleering van EINSTEIN's resultaat:

De tijd*meting* is betrekkelijk, of wel, de wiskundige tijd is relatief. Ik bedoel in elk geval hetzelfde.

Ook is duidelijk hiermede, dat *deze relativiteit* van den Tijd geen kwaad kan aan het philosophisch Tijdbegrip.

De oplossing van de vragen der wijsbegeerte: ‚Wat is Tijd' of „wat is objectief reeël in het Tijdbegrip, zijn vragen, wier oplossing *niet anders* is geworden, omdat EINSTEIN bewezen heeft, dat het *meten* van den Tijd afhangt van het standpunt. Of — uitgedrukt, zooals ik dit resultaat reeds formuleerde —:

De Relativiteit van den Tijd volgens EINSTEIN gaat langs ‚het philosophisch Tijdbegrip' heen.

Onze vraag van zooeven luidde: „Wie heeft gelijk"?

EINSTEIN zegt eenvoudig: *beiden.*

Immers: A kan *zijn eigen* beweging ten opzichte van B niet aantoonen. Met evenveel recht, als B zegt: A beweegt zich met den staaf naar rechts met de snelheid V, met *hetzelfde recht* kan A volhouden: B beweegt zich met de snelheid V naar links. A kan zeggen: *Ik ben in rust en B* in beweging en B zal zeggen: *Ik ben in rust en A* in beweging. Men zal wellicht antwoorden: Er moet toch een objectieve proef mogelijk zijn, die tusschen beider opvattingen kan beslissen. Neen — zegt EINSTEIN — deze bestaat niet en is onmogelijk. Immers de beroemde proeven van MICHELSON en MORLEY —

ondanks het feit, dat hun gevoeligheid tot het uiterste was opgedreven — konden de beweging van het eene stelsel ten opzichte van het andere *niet* aantoonen. Het eene stelsel was de aarde, het andere de ether [1]). Daar de aarde zich ten opzichte van den ether met een snelheid van 30 K.M. in de seconde beweegt, was dus de kwestie hiertoe herleid : Is „het mogelijk de beweging van de aarde ten opzichte van den ether aan te toonen ? Of ook in *dezen* vorm uitgedrukt : Is voor een bewoner op aarde, die zich door den ether heen beweegt, de *etherwind* aantoonbaar ? Tot dit doel juist werden door MICHELSON en MORLEY proeven genomen, welke den hoogsten graad van gevoeligheid hadden. De proeven beschrijven heeft hier geen doel, *alleen* het resultaat dier proeven moeten we vermelden. Het resultaat was *,nihil' :* Er werd geen etherwind geconstateerd ; hieruit besloot EINSTEIN, dat de beweging van den ether *niet aan te toonen* was. En hij formuleerde zijn speciaal R. B. in dezen vorm : *Absolute beweging* (of ook : beweging ten aanzien van den ether) is niet aan te toonen noch door *mechanische* (dit was *reeds lang* bekend) noch door *electrische* of *optische proeven* (dit laatste werd er door EINSTEIN bijgevoegd). Het beginsel kan nu gemakkelijk in de volgende gedaante gebracht worden : „Alle wetten der natuurkunde zijn voor de stelsels — die ten aanzien van elkaar in rechtlijnige eenparige beweging zijn — *d e z e l f d e*".

Immers de beweging dier stelsels was niet aan te toonen ; maar eene beweging, die niet *i s aan te toonen*, die *er is, alsof ze er niet was*, kan geen invloed hebben op den vorm der wetten. Dus deze wetten moeten *dezelfde* zijn. Mijn doel is hier niet te bewijzen, dat EINSTEIN *op de beste wijze* de proeven van MICHELSON interpreteerde : mijn doel is aan te toonen, dat in EINSTEIN'S theorie niet de Tijd een relatief karakter krijgt, maar

1) Juister ware in dit verband te zeggen : Het eene stelsel rust ten opzichte van de aarde, het andere ten opzichte van de zon.

alleen de *tijdmeting*. Deze wordt *betrekkelijk*, omdat ze afhankelijk is van het standpunt, waarop de meting plaats heeft.

Derhalve is hiermedemijn stelling bewezen : EINSTEINS theorie *raakt niet* aan het Tijdbegrip.

Hoe staat het nu met het begrip „*gelijktijdigheid*" ? Uit de proeven met de lange staaf, aan welks uiteinden lichtseinen plaats hadden, blijkt duidelijk, dat er voor A en B niet dezelfde ‚gelijktijdigheid' bestaat. Immers volgens EINSTEIN noemde A twee verschijnsels *terecht* gelijktijdig, welke naar B's opvatting — en deze opvatting was van B's standpunt de *eenig juiste* — *niet gelijktijdig* waren.

Er geldt dus voor de standpunten A en B niet *eenzelfde* gelijktijdigheid. In EINSTEIN-theorie is er bijgevolg geen *absolute* gelijktijdigheid. Ik wil hier vooreerst opmerken, dat er voor den physicus een *absolute* gelijktijdigheid *zou* gelden, als de lichtsnelheid oneindig groot was. Immers dan zou elke *andere* snelheid — ook die van het standpunt in beweging — tegenover deze oneindige snelheid verdwijnen.

Er zou zijn een *absolute gelijktijdigheid.*

Zoolang de snelheid van het Systeem ten aanzien van den ether klein is, zal de tijd *p r a c t i s c h* absoluut zijn : alleen voor V zeer groot wordt de gelijktijdigheid *betrekkelijk.* Het heeft philosophisch absoluut geen bezwaar, dat de eene twee *gebeurtenissen* gelijktijdig noemt, de andere *niet gelijktijdig* met evenveel recht.

Een inwoner van Maastricht kan *terecht* beweren : *Utrecht* ligt ten Noorden ; maar een inwoner van Groningen zegt met *niet minder recht : Utrecht* ligt ten Zuiden. Waarom, omdat de begrippen *ten Noorden* en *ten Zuiden* relatieve begrippen zijn.

Dit is *onmiddellijk* duidelijk : Evenzoo is het *physisch* begrip „*gelijktijdig*" *g e b l e k e n* te zijn een relatief begrip. Gebleken is immers, dat het oordeel over ‚gelijktijdig' of „niet gelijktijdig" *afhankelijk verandert* met de standplaats en met de beweging van het stelsel, waartoe

men behoort. Beide waarnemers zijn tegenover *hetzelfde* verschijnsel geplaatst *niet* in dezelfde omstandigheden. Voor de een doorloopt het licht twee gelijke wegen met *dezelfde* snelheid, voor den anderen twee gelijke wegen met *verschillende* snelheid [1]). De eene snelheid is gelijk aan de som der snelheden *van 't licht en van 't systeem*, de andere gelijk aan 't *verschil dier snelheden*. Zoolang de systeemsnelheid klein is, zal er practisch geen verschil bestaan. Men heeft dan een *practische* gelijktijdigheid.

Maar wordt deze snelheid zoo groot, dat ze vergelijkbaar is met de snelheid van het licht, dan is het ook met de *practische* gelijktijdigheid gedaan. Deze groote snelheden zijn niet denkbeeldig. Zij komen voor bij de kathodestralen en voornamelijk bij de $\beta$-stralen van het Radium.

Uit de theorie van EINSTEIN volgt dus: „De tijd*meting* is *betrekkelijk*". Hieruit volgt dan, dat elk stelsel *zijn* tijd, en *zijn* gelijktijdigheid heeft.

Men kan dit resultaat nu wel *zeer kort* maar dan ook zeer *onduidelijk* onderbrengen in deze stelling: *De tijd is betrekkelijk.*

Alles berust dus op dit *eene* resultaat: „De tijdmeting is *betrekkelijk.*"

En waarom bleek deze tijd*meting* betrekkelijk? omdat de *lichtsnelheid* wel zeer groot is, maar niet *oneindig*, zoodat de snelheid van 't systeem — bij een grootte vergelijkbaar bij 't licht — een rol gaat spelen.

Van de betrekkelijkheid der tijd*meting*, nu tot de betrekkelijkheid van het physisch '*gelijktijdigheidsbegrip*' is slechts *een* stap.

Immers, aan de beslissing, dat twee gebeurtenissen physisch *gelijktijdig* zijn, gaat tijd*meting* vooraf; dus zal het begrip „gelijktijdigheid" het lot deelen der *tijdmeting* en *betrekkelijk* worden. Den physicus is derhalve slechts de *betrekkelijke* gelijktijdigheid bekend. De absolute is — in verband met de *eindige* lichtsnelheid —

1) Het gaat hier over de *betrekkelijke* snelheid.

*ondenkbaar* voor den physicus. Wel is de lichtsnelheid groot genoeg om bij de voorkomende snelheden der Mechanica althans een *practische* gelijktijdigheid te waarborgen. Wiskundig kan men dit resultaat aldus formuleeren : „de systeemsnelheid is *verwaarloosbaar* bij de lichtsnelheid".

We komen even terug op onze proef met de lange staaf. Gij blijft ondanks alles bij uw *opinie*. „En toch beide kunnen niet *gelijk* hebben". Immers :

A oordeelt, dat de lichtseinen aan de uiteinden van den staaf *gelijktijdig* werden gegeven ; B oordeelt, dat ze niet *gelijktijdig* waren. Beider uitspraken zijn met elkaar in conflict : Dus kunnen ze niet beiden gelijk hebben. Derhalve er moet een standpunt zijn, en dat is het *absolute*, van waaruit mogelijk is tusschen hun beider uitspraken in *dezen of genen zin* te beslissen.

In antwoord : 1°. hun uitspraken zouden elkaar uitsluiten, wanneer A en B op *het zelfde* standpunt oordeelden. Daar dit niet zoo is, heeft men slechts een schijnbare of materieele tegenspraak, omdat beider uitspraken op *verschillende supposities* berusten. Deze onderstellingen zijn B oordeelt : A beweegt zich met zijn staaf naar rechts met de snelheid V. A oordeelt : B beweegt zich naar links met de snelheid V. Geen van beiden, noch A noch B, kan den anderen van de juistheid *zijner* opvatting overtuigen. A kan niet tegenover B *bewijzen*, dat hij A juist oordeelt. Evenmin B.

2°. Er is geen *absoluut* standpunt, van waaruit een natuurkundige beider uitspraken onpartijdig en objectief kan beoordeelen.

Zij dit *absolute* standpunt gelegen in den ether. Toch zal een waarnemer, die ten opzichte van den ether in rust is, er niet in slagen den waarnemer op aarde of elders te overtuigen, dat hij zich in beweging bevindt. Immers de zeer difficiele proeven van MICHELSON en MORLEY konden de beweging der aarde ten aanzien van den ether niet constateeren, ofschoon de gevoeligheid dezer proeven tot het uiterste was opgedreven.

Onze conclusie moet dus zijn met EINSTEIN. Deze beweging is bij geen mogelijkheid aan te toonen. Er is geen *absoluut* standpunt. Ons physici is dus geen *absolute* gelijktijdigheid bekend. We hebben slechts een *betrekkelijke* gelijktijdigheid, zoodat de vraag over de *absolute* gelijktijdigheid, voor den physicus onbereikbaar, zonder zin is.

*Wij* menschen kunnen onmogelijk *constateeren* of twee gebeurtenissen [1]) *absoluut* gelijktijdig plaats hadden: wij kunnen ook niet door een redeneering *beslissen*, dat ze *absoluut gelijktijdig* gebeurden. We kunnen alleen *constateeren*, de *gelijktijdigheid der waarneming* van twee gebeurtenissen, en hieruit *besluiten* — in 't verband met *'t stelsel*, waarin we ons bevinden, en *gegeven* bepaalde supposities over de *lichtvoortplanting* — dat de twee verschijnselen in *ons* stelsel *gelijktijdig gebeurden* of *niet gelijktijdig*. Een waarnemer in een *ander* stelsel zal echter over dezelfde verschijnselen *anders* — maar daarom niet *minder juist* vanaf *zijn* standpunt — *oordeelen*. Voor hem geldt een *andere* gelijktijdigheid. Voor den *physicus* bestaat dus geen *absolute* gelijktijdigheid.

Alleen voor een wezen dat twee verschijnselen waarneemt op 't *eigen oogenblik* van gebeuren, kan sprake zijn van absolute gelijktijdigheid. Dan zal er tusschen de *waarneming* van dit *intelligente* wezen en het *wordende feit geen tijd* verloopen. Dit wezen zal niet het *licht* behoeven als bode, die het ,verschijnsel' aankondigt.

Dit wezen zal het *feit* betrappen, op 't zelfde oogenblik, waarop het stond te gebeuren.

Voor een wezen, dat op *deze* wijze zou waarnemen of tot kennis zou komen, bestaat dus de *absolute* gelijktijdigheid.

Vanaf het standpunt van *dit wezen* zou een definitieve uitspraak mogelijk zijn.

Echter een physicus, en elk wezen, geconstrueerd als

1) Het gaat over verschijnselen, die *ver* van ons gebeuren.

hij, kan dat standpunt *niet innemen*. Want het is *inhaerent* aan de *menschelijke waarneming*, dat tusschen *gebeuren van het feit* en *waarnemen van het feit* een zekere tijd ligt.

Wij zijn nu in staat het resultaat van ons onderzoek *vollediger* te formuleeren. Ziehier!

I. Voor ons *menschen* bestaat geen *absolute* gelijktijdigheid.

II. Voor wezens, die *instantaan* waarnemen, bestaat ze wel.

III. Al is bewezen, dat ,absolute' gelijktijdigheid voor den physicus niet bestaat, kan men nog niet beweren, dat „het begrip" *absolute gelijktijdigheid in zich* ondenkbaar is.

Deze bewering zou inhouden de ontkenning van het bestaan, zelfs van de mogelijkheid van wezens, die *instantaan* waarnemen of *instantaan* tot de kennis van een verschijnsel komen. Dat deze hoogere wezens op *andere* manier waarnemen, langs *anderen* weg tot kennis komen, moet toegegeven worden. Echter de *verwerping* dezer hoogere soort intellectueele wezens is niet *als consekwentie* in de *premissen* vervat.

Derhalve het „*gelijktijdigheidsbegrip in zich*", dat zich dient aan te passen aan *elke* manier van waarnemen, of wijze om tot kennis te komen, ziet er eenigzins anders uit dan, wat ik wil noemen het *physisch gelijktijdigheidsbegrip* van EINSTEIN. Heronder is dan te verstaan een *gelijktijdigheidsbegrip*, dat in de physica *bruikbaar* is.

Ziehier eenige woorden van EINSTEIN zelf. (Uber die Spezielle und die algem. Relat. Theorie Gemeinverständlich blz. 14).

„An zwei weit von ein ander entfernten Stellen A und B unseres Bahndammes hat der Blitz ins Gleise eingeschlagen. Ich füge die Behauptung hinzu, diese beide Schläge Seien gleichzeitig erfolgt".

Een weinig verderop zegt hij nu:

„Es bedarf also einer Solchen Definition der Gleichzeitigkeit, dasz diese Definition die Methode an die

Hand gibt, nach welcher im vorliegenden Falle *aus Experimenten entschieden* werde kann, ob beide Blitz schläge gleichzeitig erfolgt sind oder nicht''.

Men kan dus veilig beweren :

,,Het *physisch gelijktijdigheidsbegrip* van EINSTEIN kan niet *absoluut* zijn''.

Me dunkt, dat — na deze uiteenzettingen — gebleken is de hooge noodzakelijkheid om *philosophisch* en *critisch* te bekijken de verschillende begrippen, waarmee de natuurkunde opereert.

# PSYCHOLOGISCHE BESCHOUWINGEN IN VERBAND MET HET WEZEN VAN HET SPINOZISME [1])

DOOR

Mr. J. H. CARP.

---

Een psychologische beschouwing van wijsgeerige denkrichtingen heeft een bijzondere beteekenis. Zij wijst op den invloed van de geestesgesteldheid van den denker op de door hem aanvaarde wereldbeschouwing. Reeds J. G. FICHTE oordeelde: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist." [2]) De fundamenteele denkprocessen, waarop een denksysteem berust, zijn immer van emotioneelen aard, d.i. zij worden bepaald door de richting waarin de denker *voor zich* klaarblijkelijkheid vindt. De bijzondere geestesgesteldheid van den denker doet in laatste instantie haar invloed gelden. Daar, waar men voorgeeft te beschikken over principia van algemeene geldigheid, zooals bij de kenniskritiek, is zulks een ijdele waan, een miskenning van het subjectief gemotiveerde uitgangspunt van eigen beschouwingswijze [3]) Indien het denkend subject geabstraheerd wordt, ten einde van hieruit de mogelijkheid te

1) Lezing, gehouden ter gelegenheid van de 25ste jaarvergadering van de Vereeniging „Het Spinozahuis" te Leiden.

2) In „Ueber die Bestimmung des Menschen."

3) Zie b.v. Windelband in zijn Präludien I „Was ist Philosophie"?

bepalen van de objecten der denking, achten de richtingen, welke op KANT steunen, hiermede een objectief uitgangspunt gegeven. Het valt echter niet in te zien, waarom dit uitgangspunt bij uitsluiting van alle andere objectieve geldigheid zou bezitten. Waarom zou men niet moeten erkennen, dat ook de methodische daad, welke in de bepaling van dit uitgangspunt ligt, beïnvloed is door de geestesgesteldheid van hem, die het zich kiest ? [1]) En zeker, eenmaal het kritisch uitgangspunt gekozen hebbend, kunnen de beschouwingen, welke van een ander principe uitgegaan zijn, zich tegenover den maatstaf, welken de kritische methode aanlegt, niet handhaven. Ja, omtrent den aard der kritische methode zelf heerscht verschil van gevoelen tusschen hen, die op FRIES steunen (NELSON, HEYMANS, POLAK) en de Neokantianen. De laatsten [2]) verwijten den eersten, dat zij hun uitgangspunt kiezen bij de feiten, d.w.z. de feitelijke oordeelvellingen op metaphysisch of ethisch gebied. Immers het feit, ook het psychologisch feit, zou als inhoud van het denken reeds de werkzaamheid van het denken hebben ondergaan en daardoor niet als objectief gegeven, dus algemeen geldend uitgangspunt, zijn te aanvaarden. Wanneer men echter toegeeft, dat bij de bepaling van het feit de invloed van de bijzondere geestesgesteldheid van het denkend subject zich heeft geldend gemaakt, dan zal eenzelfde invloed bij de bepaling van het neokantiaansch kritisch uitgangspunt niet kunnen worden ontkend. Is ook niet dit kritisch uitgangspunt als inhoud van denking van het denkend subject, bepaald door zijn bijzondere geestesgesteldheid ? Zoo ja, dan

---

1) Het reeds van Cartesius afkomstige fundament voor de latere kritische wijsbegeerte is het Ik-principe, hetzij als empirische realiteit, hetzij al logisch principe. Maar : „Wenn", zegt NIETZSCHE, „unser Ich uns das einzige Sein ist, nach dem wir alles Sein machen oder verstehen : sehr gut ! Dann ist der Zweifel sehr am PLATZE, ob hier nicht eine perspektivische Illusion vorliegt......". (Der Wille zur Macht, 518).

2) Zie b.v. ten onzent Mr. J. M. J. SCHEPPER in Tijdsch. v. Wijsbegeerte 1922, I, 14.

kunnen ook de principia van de kritische wijsbegeerte niet aanspraak maken op onvoorwaardelijke erkenning. Tegenover het *kritisch dogma* staat b.v. het Spinozistisch dogma, dat de substantie met het in haar samentreffen van subject en object van denking, aan het uitgangspunt der beschouwingswijze stelt.

Het is alzoo de algemeene geestesgesteldheid van den denker, welke haar stempel drukt op de principia, waarop hij zijn beschouwingswijze baseert. Wil men, zooals veelal te doen gebruikelijk is, alleen aan de kritische wijsbegeerte den naam van wetenschap toekennen en voor het overige slechts ruimte laten voor geloof, het zij zoo; aan de keuze van een woord valt in deze niet te hechten.

Een korte, doch duidelijke uiteenzetting van het innig verband tusschen geestesgesteldheid en wereldbeschouwing heeft o.a. ADICKES gegeven. [1])

Men kan in het algemeen onderscheiden positivisten (in ruimen zin) en metaphysici. Bij de eersten valt het zwaartepunt van hun wijsgeerig denken op de kennistheorie en de methode. Men zou van hun aanleg kunnen spreken als van een *analytischen*. Waartegenover de metaphysicus met zijn *synthetischen* aanleg staat, voor wien het intuïtief doorschouwen van den werkelijkheidsgrond een behoefte is. Het inzicht in het subjectief moment in elke denkrichting is van groote beteekenis. De psycholoog toch ziet in, dat positivisten en metaphysici niet anders kunnen *denken*, dan zij doen, terwijl dezen zelf meenen, dat hetgeen zij denken, *objectief* niet anders *is*. Bij den psycholoog een bewustzijn van subjectieve zekerheid, bij de anderen van objectieve geldigheid. Voor den psycholoog vormen de agnosticus en de metaphysicus geen tegenstellingen. Zoo is het practisch gevolg van een psychologische beschouwingswijze, dat men de wording van ieders denkrichting begrijpt als de subjectieve noodwendigheid, waarmede zijn aanleg hem voortstuwt, uit welk inzicht de verdraagzaamheid geboren

1) ADICKES, Charakter und Weltanschauung (1907).

wordt. De psychologische analyse is voorts het middel bij uitnemendheid om zich van den aard van iemands gedachtengang te doordringen: men kan hem zelfstandig nadenken. [1])

Gelijk iedere wetenschap, vordert ook de psychologie zekere heuristische principia. Wij behoeven er voor ons volgend onderzoek twee, een formeel en een materieel. Voorzoover de psychologie beoogt te beschrijven 's menschen geestesuitingen, zal zij als logisch eenheidsbegrip moeten aanvaarden 's menschen geestesgesteldheid, of liever, waar de psychologie introspectief te werk gaat, het *Ik*. Ten dienste eener psychologische beschouwing behoeft dit logisch Ik-principe een inhoud. Deze inhoud is gelegen in een tendens, de Ik-tendens, als hoedanig wij hier aanduiden een streven naar de bepaling van de plaats van het Ik ten opzichte van het als objectief gedachte niet-Ik, d.i. ieder object van denking. Voor zoover de *Ik-tendens* op 's menschen denken betrokken wordt, krijgt zij den zin van het *streven naar klaarblijkelijkheid,* naar evidentie, het overwinnen van weerstanden voor het denkend subject. De denkende mensch streeft alzoo naar een zoodanige vorming van zijn oordeelen, voorstellingen en begrippen, dat aan deze zich voor hem het bewustzijn van denknoodwendigheid verbindt ten opzichte van de gegevens, waaraan het denkproces vastknoopt, d.w.z. de inhoud van het denkproces is te beschouwen als noodwendig middel tot een te realiseeren doel, hetwelk in het algemeen de behoefte aan klaarblijkelijkheid is.

De denkende mensch streeft naar logisch denken in psychologischen zin [2]); zie hier ons uitgangspunt. Het

---

1) Overigens ontveinzen wij ons niet, dat ook de hier bedoelde psychologische beschouwing voortvloeit uit een tot analyseeren aangelegde geestesgesteldheid, welke als zoodanig onvereenigbaar is met het Spinozisme als *dogmatisch systeem.*

2) In psychologischen zin is het logisch denken het zich aan het denken vastknoopend gevoel niet anders te kunnen denken onder bepaalde omstandigheden dan op een zekere wijze. Een kritische be-

komt ons voor de bijzondere verdienste van HEINRICH MAIER te zijn geweest, in zijn „Psychologie des Emotionalen Denkens" op deze beteekenis van het logisch denken de aandacht te hebben gevestigd. Begrippen, voorstellingen of oordeelen hebben in zooverre logische waarde, als zij dienen als subjectief noodwendig middel om een zeker doel te realiseeren.

Het bewustzijn van denknoodwendigheid kan alzoo eveneens optreden waar het denken zich uit in de vorming van emotioneele voorstellingen of begrippen, d.w.z. indien de denkinhoud wordt voortgebracht door de bijzondere gesteldheid van het denkend subject. Bij verschillende gegevens voor het denken kan het bewustzijn van denknoodwendigheid zich voordoen, waarbij overigens de functie van het denken zelf gelijk blijft. Men kan deze gegevens ontleenen aan het gebied der ervaring, der ethica, aesthetica, metaphysica. Op alle deze levensgebieden is een streven werkzaam, hetwelk voor het denkend subject naar klaarblijkelijkheid ten opzichte van zijn verhouding tot deze gegevens voor het denken uitgaat. Nu kan zich het bewustzijn van noodwendigheid verbinden aan een tot een dier gebieden behoorenden denkinhoud ten aanzien van het doel, dat elk dier gebieden stelt, n.l. kennis der empirische werkelijkheid, zedelijkheid, schoonheid, waarheid. Voorzoover op elk dezer gebieden een bevredigingstoestand van het Ik, welke in bereikte klaarblijkelijkheid ligt, te realiseeren valt, is het denken der subjectief noodwendige voorstellingen, begrippen of oordeelen, deze realiseering. Men kan hier spreken van een denkinhoud, welke logisch gevorderd wordt. Evenwel het hier bedoeld logisch gevorderd zijn, is te verstaan in psychologischen zin. Op een als objectief gedacht criterium, waarvaan de denkinhoud wordt getoetst, komt het hier niet aan. Voor

---

paling van de principia, welke het richtig denken van het onrichtige onderscheiden, het logisch denken in normatieven zin, is het antwoord op een andere vraag, welke ons hier niet bezig houdt.

zoover zulk een criterium ontbreekt, is het denken emotioneel, naar MAIER's terminologie, scheppend onder den drang van het streven naar klaarblijkelijkheid. In dezen drang stelt het emotioneel denken zich zelf rustpunten in den vorm van voorstellingen, begrippen, oordeelen. Deze rustpunten behoeft het denkend Ik om zich in de verschillende genoemde levensgebieden terecht te vinden.

Daarentegen, gericht naar een als objectief gedacht criterium, is het denken kognitief, stelt het zich passief tegenover de ervaring, de normen of welke principia ook. Het emotioneel denken leidt nimmer zuiver af, gelijk het kognitieve denken, doch zijn objecten worden *onmiddellijk* begrepen. Het emotioneel denken vangt o.a. daar aan, waar het kognitief denken 's menschen drang naar evidentie niet voldoende bevredigt. Bijzondere vormen van emotioneel denken zijn b.v. het religieus- en metaphysisch denken, korte uitdrukkingen voor denken op religieus en metaphysisch gebied.

Kognitief is het denken, waarin zich voltrekt het bewijzen, het beschrijven (demonstreeren), het deduceeren. Intusschen is de kognitieve denkfunctie veelal doorkruist van de emotioneele, hetgeen voor het hier nader te bespreken religieus- en metaphysisch denken zonder moeite kan worden ingezien. Zoo speelt in het Spinozisme het kognitieve denken een rol, waar het betoog bewijzend verloopt. In de definities komt echter het emotioneele denken tot uiting.

Alvorens op de metaphysica van Spinoza nader in te gaan, worde eerst de metaphysica in het algemeen uit psychologisch standpunt bezien.

NIETZSCHE spreekt over „*das metaphysische Bedürfnis*", daarmede op geniale wijze de metaphysica in haar psychologische beteekenis aanduidend. Het streven naar kennis en inzicht in het gebeuren, zegt NIETZSCHE, is naar zijn wezen oneindig. Nimmer kan hier bevrediging in een rustpunt worden bereikt. Maakt men halt bij principia, een prima causa, substantie, het absolute, dan is dit te

laken als traagheid, als vermoeidheid. Daarom is de psychologische verklaring der metaphysica volgens NIETZSCHE : de invloed van vrees voor het onbepaalde, het onzekere [1]). Een treffende karakteriseering van de metaphysica uit psychologisch standpunt, voorwaar, zij het ook, dat met een psychologische beschouwing NIETZSCHE's terminologie, waaruit een waardeering spreekt, niet vereenigbaar is.

Het motief voor de metaphysische ideeën- en begripsvorming is zonder twijfel practisch : de behoefte van den mensch om zijn stelling in het Universum te bepalen.

Op den bodem van het positivisme komt de Ik-tendens niet tot een rustpunt. De kenniskritiek leert, dat een positief begrip van het absolute niet mogelijk is, omdat het menschelijk kenvermogen zich niet van eindige vormen kan losmaken. [2]) Ja, de meest moderne verklaring der KANTSCHE kenniskritiek komt tot de slotsom, dat zelfs de kritisch gezuiverde kennis de toets van het waarheidskriterium niet kan doorstaan, omdat het aprioristisch bezit van het denken, dat eerst de kennis mogelijk maakt, zelf een fictie is. [3])

In het metaphysisch denken kan een religieus motief werkzaam zijn. De religieuse vorm van het metaphysisch denken kenmerkt zich door het zoeken naar positieven steun in de aanvaarding van religieuse objecten. Een passief gevoel, een gevoel van ontoereikendheid van eigen vermogen, is de wortel van dit denken. Zoo drijft

---

1) Zur Psychologie der Metaphysik : der Einflusz der Furchtsamkeit... Erkennen ist ein Zurück beziehen ; seinem Wesen nach ein regressus in infinitum. Was Halt macht (bei einer angeblichen causa prima, bei einem Unbedingten u.s.w.) ist die Faulheit, die Ermüdung." — Der Wille zur Macht, 575.

2) „Mein Denken ist, wie es mir selbst nur als zeitlicher Vorgang bewuszt ist, unweigerlich an die Zeit gebunden. Es gibt keine Welterkenntnis sub specie aeternitatis." W. Windelband, Präludien II. „Sub specie aeternitatis".

3) Vaihinger, Die Philosophie des Als-Ob.

een levensbehoefte den religieusen mensch tot een denken in deze richting. Daarom is het religieus denken onafscheidelijk verbonden aan een min of meer duidelijke voorstelling van het geloofsobject, een positieve bepaling van dit object. Een denken, dat slechts betrekking heeft op begrippen en ideeën zonder eenigen vorm, mist de eigenschap, welke voor het religieus denken kenmerkend is. Wanneer MEISTER ECKHART God als het volkomen onbepaalde, absolute, aanduidt, zonder natuurlijkheid, geest of persoonlijkheid, dan heeft deze Godsidee voor het religieuse denken, dat positiviteit vordert, geen waarde. Het poneeren van zulk een negatief Godsschema als middelpunt van het religieus denken, is een tegenstrijdigheid. Het religieus denken behoeft een duidelijke tegenstelling tusschen mensch en God. Daarom voert het wezenlijk religieus denken tot de aanvaarding van een transcendente Godheid. [1])

Van het religieus denken in den hier bedoelden zin onderscheidt zich het niet-religieus metaphysisch denken, welks geloofsobject de werkelijkheidsgrond zelf is. De niet-religieuse metaphysicus vindt voor zijn evidentiedrang geen rustpunt in de aanvaarding van de realiteit van religieuse voorstellingen, omdat hij krachtens zijn aanleg het suggestief religieus affekt mist, of zulk een affekt althans overheerscht wordt door een streven naar kennis van den werkelijkheidsgrond.

Bij het religieus denken staat een bij uitstek practisch motief op den voorgrond, het voorzien in de behoefte aan steun bij het volbrengen van het leven op aarde; bij het metaphysisch denken is het in het bijzonder een ver-

---

1) Zeer duidelijk wordt deze gedachte o.a. uitgesproken bij LUTHARDT, „Die modernen Weltanschauungen, 1880 — Vortrag, 6 — „Denn zu einem Absoluten welches nicht persönlich ist, sondern welches nur die allgemeine Macht des Seins ist, kann ich nicht in persönlichem Verhältnis stehen; das persönliche Verhältnis des Menschen zum Absoluten also fordert selbst die Persönlichkeit des Absoluten. Also Gott ist nur wahrhaft Gott und wahrhaft Gott des Menschen, wenn er absolute Persönlichkeit, d.h. nicht pantheistisch...... gedacht ist.”

standelijke behoefte, welke bevrediging vraagt. Is bij den religieusen metaphysicus de religieuse voorstelling op zich zelf een affektieve, wijl het bloot voorstellen bevrediging schenkt, voor het niet-religieus metaphysisch denken, bestaat tusschen het geloofsobject zelf en den metaphysicus niet een gelijke affektieve verhouding, eenerzijds omdat voorstellen onmogelijk is, anderzijds omdat eerst het begrijpen der eindige wereld in het Absolute, in de werkelijkheid, SPINOZA's beschouwingswijze *sub specie aeternitatis*, de bevrediging van het streven naar klaarblijkelijkheid geeft. Weliswaar neemt het metaphysisch denken het Absolute op in een emotioneel denkproces, voorzoover de aanvaarding van deze idee aan 's menschen drang naar een eindpunt voor zijn streven naar evidentie voldoet, doch de hoogste bevrediging vindt de metaphysicus eerst in het fundeeren van het eindige in het oneindige.

De wijsbegeerte van SPINOZA, beschouwd in de bewustzijnsprocessen, waarin zij zich bij den denker zelf heeft geopenbaard, moet begrepen worden onder het niet-religieus metaphysisch denken in voren bedoelden zin. [1])

In dit verband is bijzonder gewichtig een gedachtenwisseling tusschen SPINOZA en HUGO BOXEL. BOXEL kan zich niet vereenigen met SPINOZA's opvatting, dat aan God geen volkomene menschelijke eigenschappen

---

1) Wij wenschen er hier uitdrukkelijk op te wijzen, dat het Spinozisme slechts valt buiten het religieus denken, zooals dit in den text door ons werd bepaald. Toch staat het Spinozisme geenszins uitsluitend in het teeken van intellectueele bevrediging. Het Spinozisme drukt uit een stemming, geen religieuse, maar *mystieke stemming*, de berusting in de onervaarbaarheid van het oneindige, als het reëele, waarvan men zich zelf deel weet. Deze mystieke stemming wordt meesterlijk vertolkt door GOETHE in FAUST's ontboezeming tot GRETCHEN: „Wer darf ihn nennen? Und wer bekennen: etc." „Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott! Ich habe keinen Namen dafür. Gefühl ist alles."

Laatstelijk is deze fundamenteele trek van het Spinozisme in het licht gesteld door Dr. GEBHARDT in het Chronicon Spinozanum, Tomus Primus. „SPINOZA und der Platonismus" Dr. G. spreekt intusschen van het *religieus* karakter van het Spinozisme, daarmede echter niet van den wezenlijken zin onzer onderscheiding afwijkend.

toekomen. Hij begrijpt een zoodanigen God niet en vraagt wat SPINOZA dan toch wel onder God verstaat. [1]) Daarop antwoordt SPINOZA [2]), dat dit streven naar vermenschelijking van God hem niet verwondert. Kon een driehoek spreken, dan zou deze zeggen, dat God bij uitnemendheid driehoekig is. Maar SPINOZA's Godsidee is vrij van zoodanige toevalligheid. Op de vraag of hij van God een even duidelijke idee heeft als van een driehoek, antwoordt SPINOZA bevestigend. Hij heeft van God echter niet een even klaar beeld (voorstelling) als van een driehoek. Want God kan niet worden voorgesteld, noch geheel, noch gedeeltelijk, naar slechts begrepen. En SPINOZA begrijpt God niet in zijn vollen omvang, maar slechts in eenige zijner attributen en niet eens in het meerendeel daarvan.

Een psychologische beschouwing van beide standpunten toont het volgende aan. BOXEL staat op religieus standpunt. Hij kan zich God niet anders denken dan anthropomorphistisch, niet ten opzichte van den vorm, doch van denk- en handelwijze en van individueel bestaan. Van deze zintuigelijke elementen van de Godsidee kan het religieus denken geen afstand doen. De geschiedenis van het religieus denken wijst op een ontwikkeling van het geloofsobject van het bloot zintuigelijk waargenomene tot een eenheid van geïdealiseerde geestelijke eigenschappen van den mensch. De geloovige, die met zijn God verkeeren wil in het gebed, moet zich God met eigenschappen, welke tot op zekere hoogte met die der menschen analoog zijn, voorstellen. Slechts aan een zoodanig wezen kan hij zich overgeven. Het anthropomorphisme ligt in elke religie, waarmede een theistische tendens noodwendig samenhangt [3]). Zoo kan BOXEL ook niet begrijpen, dat SPINOZA God's wil aan de noodwendigheid ondergeschikt maakt.

---

1) Naar de nummering van VLOTEN-LAND, brief 55.
2) Brief 56.
3) Zie noot op blz. 287.

Daar waar het metaphysisch denken van alle zintuigelijke elementen abstraheert, houdt het op wezenlijk religieus te zijn. Een duurzaam gevoel van afhankelijkheid zonder, zij het ook vage, bepaling van het wezen tot wie deze verhouding bestaat, is niet te aanvaarden, daar dit in strijd zou zijn met het psychologisch apriori, de behoefte aan klaarblijkelijkheid.

Uit SPINOZA's antwoord aan BOXEL blijkt duidelijk het niet-religieus standpunt van den wijsgeer. SPINOZA's geloofsobject, God, kan in geenendeele worden voorgesteld, omdat analogisch verband met de in de ervaring gegeven eigenschappen van den mensch niet bestaat. Het beeld eener persoonlijkheid vervalt. Wél daarentegen is de idee van God voor SPINOZA volkomen duidelijk, n.l. datgene, wat door zich zelf begrepen wordt, de Waarheid, het Bestendige. Het analytisch begrip van God echter, d.i. de rationeele bepaling van de idee, is uiterst gebrekkig ten gevolge van de beperktheid van 's menschen verstand. Slechts op tweeërlei wijze kan de mensch met zijn verstand in relatie komen met de Godsidee, door denking en uitgebreidheid. De berusting, welke uit dit standpunt spreekt, staat in tegenstelling tot de suggestieve kracht van het religieus affekt. Niet de resignatie op zich zelf is vreemd aan het religieus denken ; integendeel, de religieuse mensch berust in de plaats, waarin hij in de wereld is gesteld. Anderzijds echter knoopt zich aan deze berusting in het „Diesseitige", een hoop, een streven met het oog op het „Jenseitige" vast. De religieuse mensch ziet geenszins af van de mogelijkheid zich innig met zijn God in verbinding te stellen, hem steeds in meerdere mate te ervaren. Aan de onder den drang van het religieus affekt staande phantaisie is nauwelijks een grens gesteld. [1])

---

1) De aandacht zij in dit verband gevestigd op SPINOZA Eth. Pars V, Prop. 24, luidende : Hoe meer wij de dingen begrijpen, des te meer begrijpen wij God. Slechts schijnbaar zou deze stelling kunnen doen vermoeden, dat er aan de mogelijkheid van het kennen van God geen grens is gesteld. Het bewijs voor deze stelling vindt men in het corro-

De berusting in de onmogelijkheid van *iedere* nadere bepaling van de Godsidee, ook van een zuiver begripmatige, voldoet intusschen ook den niet-religieusen metaphysicus niet. 's Menschen behoefte aan klaarblijkelijkheid ten opzichte van zijn plaats in het Universum zou hiermede niet bevredigd worden. Althans de fundeering van het eindige, van den mensch, in het Absolute, behoort te worden gegeven. Hier ligt de zin van SPINOZA's leer der attributen, welke de mogelijkheid moeten openen den mensch in God te begrijpen.

Alvorens op dit punt in te gaan, behoeft Spinoza's fundament, zijn Godsidee, nadere toelichting.

SPINOZA bezigt de bestaande termen, substantie, attribuut, modus, in een nieuwen zin. De bepaling van dezen nieuwen zin moet niet aangemerkt worden als het resultaat van een critische beschouwing van de leer van CARTESIUS, maar als rechtstreeks voortvloeiend uit de bijzondere geestesgesteldheid van SPINOZA, voor wien het oneindige het volkomene, het werkelijke is. De in het oneindige gelegen werkelijkheidsgrond is voor SPINOZA apriori evident. Dit teekent SPINOZA's gemoedsgesteldheid, waardoor hij verwantschap vertoont met de Oostersche(Arabische) beschouwingswijze [1]) Men zou kunnen zeggen, dat slechts hij een waarachtig SPINOZIST kan zijn, die door de gedachte aan de oneindigheid geëmotioneerd wordt.

De logische vorm, waarin dit apriori zijn uitdrukking vindt, is het nieuwe substantiebegrip, waarmede de bepaling der attributen en modi in onafscheidelijk verband staat. Uit een ware definitie moeten, aldus SPINOZA, alle eigenschappen van het gedefinieerde kunnen worden afgeleid. Volgens dezen regel te werk gaande, zal in de definitie van God (substantie) al datgene behooren te

---

larium bij de 25ste Prop. Pars I Eth., waar van de dingen wordt gezegd, dat zij modi zijn, d.z. bestaansvormen van God's attributen. En van deze attributen kent SPINOZA er slechts twee.

1) Zie Dr. W. MEYER in Tijdschrift voor Wijsbegeerte 1920, no. 1. Voorts VON DUNIN-BORKOWSKI, Der Junge de Spinoza, 224 v.v.

worden gelegd, dat noodig is, om daarna de eindige wereld en den mensch uit haar te kunnen afleiden. Daarom zal God gedefinieerd moeten worden als het substraat van al het denkbare en ondenkbare : denkbaar voorzoover het de attributen van denking en uitgebreidheid betreft, ondenkbaar, voorzoover het de overige oneindig in aantal zijnde attributen aangaat, welke door de beperktheid van 's menschen verstand buiten zijn begripsvermogen liggen. Intusschen is het aanvaarden door SPINOZA van de oneindige attributen [1]) een zeer karakteristiek punt van zijn metaphysica, zij het ook, dat daaruit geenerlei positief gevolg wordt afgeleid. Immers de beperking der attributen tot de beide, welke het menschelijk verstand kan begrijpen, zou een negatief element in de idee van den werkelijkheidsgrond, der volkomenheid, brengen, — dèze attributen en geen andere —, terwijl toch het uitgangspunt, de volstrekte volkomenheid, de erkenning gebiedt van een oneindig aantal attributen.

In een psychologische analyse kan men zich de ontwikkeling van de grondslagen van SPINOZA's metaphysica in de volgende phasen begrijpelijk maken :

1°. De metaphysische drang vordert een verklaring van den mensch — van SPINOZA — in den werkelijkheidsgrond, in het volkomene (God, substantie).

2°. Met het oog hierop moet God, het in dien drang gestelde rustpunt, zoodanig gedefinieerd worden, dat uit deze definitie de mensch kan worden afgeleid. God moet derhalve als attributen voeren o.a. denking (ziel) en uitgebreidheid (lichaam).

3°. De beperking der attributen tot deze beide is niet vereenigbaar met de idee der volkomenheid, welke geen negatief kenmerk, hetwelk in een bepaald getal ligt, gedoogt. Alzoo oneindige attributen.

4°. God is derhalve het absolute, het volstrekt oneindige.

---

1) Zie de definitie van God in Boek I, Ethica.

5°. Deze Godsidee ontsnapt aan het menschelijk begrip en zou niet kunnen fungeeren als rustpunt in het streven naar klaarblijkelijkheid, de Iktendens. [1])

6°. Daarom verbindt het verstand God andermaal met den mensch door aan het Absolute toe te schrijven de attributen van denking en uitgebreidheid, waarmede de relatie van den mensch in de substantie als haar modus is te volbrengen.

Het verstand verbindt God *andermaal* met den mensch. N.l. eerst heeft de metaphysicus zich zelf de substantie als den werkelijkheidsgrond gesteld en haar gedefinieerd als het absoluut oneindige. Opdat echter tusschen de substantie en den mensch een begripmatig verband gelegd kan worden, hetwelk de metaphysische drang vordert, worden aan de substantie de beide attributen van denking en uitgebreidheid toegekend. De attributen zijn te begrijpen als de metaphysische verhouding tusschen den mensch en God. Op de vraag : hoe is het bestaan van den mensch mogelijk ? zou men met SPINOZA moeten antwoorden : als modus van God onder de attributen van denking en uitgebreidheid.

Spinoza's definities van God, substantie, attributen, modi, berusten op een emotioneel denkproces, d.w.z. uit de bijzondere geestesgesteldheid van SPINOZA vloeit de denknoodwendigheid dezer ideeën voort. Het doel dezer ideeën- en begripsvorming is de realiseering van een gemoedstoestand, de behoefte aan klaarblijkelijkheid omtrent de plaats van den mensch in het Universum. [2])

---

1) „Für das Licht dieser Ewigkeit sind meine Augen nicht gemacht," zegt WINDELBAND, zij het ook in een geheel ander verband. Präludien II, „Sub specie aeternitatis".

2) Daarenboven voorziet SPINOZA's metaphysische idee voor hem in een mystieke behoefte, zich één te weten met de oneindigheid. De gevoelstoon, welke hiermede gepaard gaat, is aan de aesthetische stemming nauw verwant, zij het ook, dat het aan deze laatste veelal verbonden vorm-element bij de mystieke emotie ontbreekt.

Zij zijn niet in een oordeel af te leiden uit als objectief gedachte gegevens; dan ware het denken dezer ideeën kognitief. Veeleer worden zij subjectief aan het eindpunt van het streven, hetwelk de evidentie zoekt, gesteld.

Het karakter van genoemde definities van SPINOZA als emotioneele denkprocessen — hetwelk trouwens aan vele zijner definities toekomt — blijkt nader uit de volgende beschouwing.

In den 3den brief vraagt OLDENBURG aan SPINOZA hoe uit de definitie van God, klaar en ontwijfelbaar volgt, dat zulk een wezen ook bestaat. De inhoud van definities is toch slechts datgene, wat onze geest denkt. Onze geest denkt veel wat niet bestaat. Hoe volgt dus uit het begrip van God zijn realiteit? SPINOZA antwoordt hierop [1]), dat inderdaad uit een definitie nog niet de realiteit van het gedefinieerde volgt. Doch wél bij een definitie van datgene, wat door zichzelf begrepen wordt, d.i. van den werkelijkheidsgrond, der waarheid zelf. Immers sloot deze définitie niet den werkelijkheidsgrond in, zoo ware de definitie niet adaequaat. Indien men een ware idee van de substantie heeft en men twijfelt of deze werkelijk bestaat, dan is het alsof men zegt, dat men een ware idee heeft en twijfelt toch of zij valsch is. Aldus SPINOZA.

Nu is het echter denkbaar, dat men toegeeft, dat een adaequate definitie zelf waar is, doch dan toch de vraag opwerpt, welke zekerheid er bestaat, dat een definitie adaequaat is. Behoort een definitie niet te worden bewezen? Is een definitie niet een oordeel, dat moet worden afgeleid? Hieromtrent verneemt men SPINOZA's meening in den 9den brief aan SIMON DE VRIES. Wanneer men zou verlangen, zegt SPINOZA, dat ik mijn definities bewijs, dan is het alsof men zou eischen, dat ik bewijs gedacht te hebben datgene, wat ik gedacht heb. Alzoo de mogelijkheid wordt ondersteld, dat ik niet gedacht heb hetgeen ik gedacht heb; hetgeen zonder redelijken zin is.

Indien Spinoza zich derhalve God als de metaphysische

1) 4de brief.

realiteit heeft gedacht, dan kan een bewijs hiervan niet van hem worden gevorderd. SPINOZA gelooft in deze metaphysische realiteit. [1])

In tweeërlei opzicht, zegt SPINOZA, kan een definitie worden beschouwd: 1°. Een definitie verklaart een zaak, welke zich buiten het denken bevindt. Zoodanige definitie is afgeleid uit objectieve gegevens. 2°. Een definitie verklaart een zaak zooals het denkend subject zelf haar begrijpt, zonder afleiding uit objectieve gegevens.

Is een definitie sub 1°. valsch, indien zij niet overeenstemt met de objectieve gegevens, een definitie sub 2° is slechts onjuist, indien zij niet begrepen wordt in verband met het doel, waarvoor zij werd opgesteld. Als voorbeelden van deze onderscheiding geeft SPINOZA de volgende: „Elke substantie heeft slechts één attribuut". Dit is een formeele definitie sub. 1° en vordert een bewijs, een kognitieve afleiding. Daarentegen: „Onder substantie *versta ik* datgene wat uit slechts één attribuut bestaat", dan moet deze definitie zonder bewijs worden aanvaard, mits een uit meer attributen bestaand wezen op andere wijze worde gedefinieerd.

Deze uiteenzetting is voor een psychologische analyse van SPINOZA's systeem van het hoogste belang. Hieruit blijkt toch, dat SPINOZA's definities van God, substantie, attributen, modi, welke niet zijn afgeleid of bewezen, behooren tot het emotioneele denken, d.i. het denken, dat schept een rustpunt in het streven naar klaarblijkelijkheid zonder zich naar een als objectief gedacht criterium te richten. De hier bedoelde definities zijn oordeelen;

---

1) Toch wil men nog wel het onredelijke van SPINOZA. In de October-aflevering 1921 van de Nieuwe Gids besluit Dr. DE JONG een philologische beschouwing over een zekeren MORINUS en SPINOZA met de opmerking: „Het Godsbewijs bij SPINOZA blijkt bij nader toezien zoo vaag, ja duister te zijn, dat het geenszins van de eischen voldoet, die men aan philosophisch werk van den eersten rang moet stellen." Hoeveel beter begreep GOETHE het Spinozisme: „SPINOZA beweist nicht das Dasein Gottes, das Dasein ist Gott."

men zou haar in navolging van Heinrich Maier. „psychologische oordeelen" kunnen noemen ter aanduiding, dat men zich de emotioneel-logische geldigheid bewust is. Spinoza wijst hierop door zijn „*intelligo*"; „*per substantiam intelligo*" etc.

De waarheid van Spinoza's definities van God, modus enz. is gelegen in het bewustzijn van denknoodwendigheid en algemeene geldigheid, hetwelk de ideeën, in deze definities vervat, begeleidt, in verband met haar doel: het zijn van een rustpunt in den metaphysischen drang.

In den 76sten brief, waarin Spinoza zich met Albert Burgh onderhoudt over diens overgang tot de Roomsche Kerk zegt Spinoza naar aanleiding van een desbetreffende vraag van Burgh: Ik geef niet voor de beste wijsbegeerte te hebben gevonden, maar *ik weet, dat ik de ware wijsbegeerte versta.* Deze laatste woorden zijn karakteristiek. Zij vormen eveneens een psychologisch oordeel. De psychische toestand van het bevredigd zijn van de behoefte aan klaarblijkelijkheid ligt in dit oordeel uitgesproken. De aandacht verdient overigens hetgeen Spinoza op bovengenoemde woorden laat volgen: En vraagt gij mij, hoe ik dat weet, dan antwoord ik U, evenals gij weet, dat de drie hoeken van een driehoek gelijk zijn aan twee rechte. — Spinoza bedoelt hier te wijzen op de klaarblijkelijkheid van zijn wijsbegeerte. En inderdaad psychologisch is deze dezelfde in beide gevallen. Het verschil is echter, dat de evidentie van Spinoza's wijsbegeerte aanknoopt aan het emotioneele denken, waardoor de grondslagen van zijn systeem geschapen worden, terwijl de klaarblijkelijkheid van de geometrische stelling getoetst wordt aan als objectief gedachte gegevens.

Het zou voor de hand liggen voor het emotioneele denken, d.i. het denken, dat onder den drang van 's menschen streven naar evidentie ideeën vormt, verband te zoeken met Spinoza's *scientia intuitiva.* Voor een deel bestaat dit verband ook inderdaad. Spinoza bezigt de

uitdrukking „scientia intuitiva" echter in engeren zin, dan emotioneel denken in het algemeen.

De intuitie in tegenstelling tot het discursief denken kenmerkt zich door het spontaan poneeren van ideeën met het bewustzijn van denknoodwendigheid en algemeene geldigheid. Spinoza omschrijft de scientia intuitiva in het II Boek der Ethica (cognitio tertii generis) als de wijze van weten, welke van de adaequate idee van het formeele wezen van eenige attributen van God, tot de adaequate kennis van het wezen der dingen voortschrijdt.

In een toelichtend voorbeeld schijnt intusschen de intuitie geïdentificeerd te worden met klaarblijkelijkheid in het algemeen. De toepassing der scientia intuitiva vindt men in het V Boek. In St. 25 wordt als hoogste streven van den geest aangemerkt het begrijpen der dingen met de scientia intuitiva. Deze begrijpt de dingen niet als toevallig bestaand met betrekking tot tijd en ruimte, doch *gelooft* in den werkelijkheidsgrond der dingen in God, als hoedanig zij alleen realiteit bezitten. De scientia intuitiva stelt de dingen „sub specie aeternitatis". Uit het intuitief doorschouwde vloeit de hoogste bevrediging des geestes voort (St. 32), Amor Dei Intellectualis. De mensch kent zichzelf in zijn *innerlijke* relatie tot God. Het eindpunt in den metaphysischen drang is hiermede bereikt, de fundeering van het eindige, den mensch,in het oneindige, het doel, waarvoor in emotioneele denkprocessen de substantie, haar attributen en de dingen als modi substantiae waren gedacht.

In de beschouwing en het *beleven* van den mensch als *modus substantiae* culmineert de Spinozistische wijsbegeerte. Hierin ligt haar mystiek karakter.

Het is merkwaardig, dat de metaphysische drang uitgaat van het streven naar de bepaling van de verhouding van de persoonlijkheid van den denker tot het Universum en dat de bevrediging van dien drang gevonden wordt in een oplossing der persoonlijkheid in God. In Spinoza's wijsbegeerte is, naar wij meenen, de

persoonlijkheid in den gebruikelijken zin des woords een vreemd begrip.

Een bewijs voor het leggen der relatie van mensch tot God meent SPINOZA weliswaar te kunnen geven, doch zulk een bewijs „non ita tamen Mentem nostram afficit", als de onmiddellijke evidentie van 's menschen wezen als modus (schijngestalte) substantiae. [1])

Maar het bezit der scientia intuitiva, welke hiertoe voert, valt slechts aan den metaphysicus ten deel.

Waarom staan SPINOZA's bewijzen ten achter bij het inzicht, hetwelk de scientia intuitiva verschaft? Omdat zijn bewijzen weliswaar logische deducties zijn, doch uit subjectieve praemissen. In deze praemissen, SPINOZA's definities van substantie, God, attribuut, modus, ligt alles opgesloten, wat SPINOZA's kognitief denken, moeizaam deduceerend, schijnt vast te stellen, zoodat in waarheid de inhoud zijner stellingen reeds in het emotioneele denken gegeven was. [2]) Juist dit maakt, dat SPINOZA's bewijzen slechts betrekkelijke waarde hebben, n.l. voorzoover men zijn definities aanvaardt. Voor hen echter, die deze definities in emotioneele denkprocessen aanvaarden, is ieder overig bewijs overbodig om doordrongen te worden van de waarheid van SPINOZA's wijsbegeerte. *De waarheid laat zich niet bewijzen, men beleeft haar.* Ancillon, een geleerde uit het begin der vorige eeuw, acht het zelfs de voornaamste verdienste van KANT's Kritik der reinen Vernunft, dat daarin aangetoond wordt, dat een bewijs van de realiteit niet te leveren is. [3])

SPINOZA, die aan het uitgangspunt van zijn wijsbegeerte de waarheid als gegeven in God, zijn attributen en modi stelt, sluit in dit opzicht aan bij PLATO, wiens synthetische geest de realiteit der ideeën schiep. De supre-

1) Eth. Pars. V., Prop. XXXVI, Scholium.

2) Trouwens, hoe zou men ooit iets kunnen bewijzen, zonder dat het bewezene reeds in het uitgangspunt vervat is. Dit niet te hebben ingezien is de dwaling van het Rationalisme.

3) Ancillon, Ueber Glauben und Wissen in der Philosophie, 1824, 24.

matie van den Eros over het denken is door SPINOZA aanvaard. [1])

De Eros treedt daar op, waar de dialectiek te kort schiet om van het logische tot het metaphysische te geraken. „Die immer sich wiederholende Not des Rationalismus", zegt LEOPOLD ZIEGLER. [2]) De Eros voltrekt de *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.*

Aan één voorbeeld moge blijken de geheel ondergeschikte beteekenis voor het Spinozisme van de dialectiek, de methode voor het kognitieve denken. De toelichting tot de 11de Stelling van het I Boek der Ethica pretendeert een bewijs te leveren voor het Godsbestaan. (Wij kiezen het eerste bewijs). Gesteld, zegt SPINOZA, dat God niet bestaat, dan zou naar Axioma 7 van Boek I, het wezen Gods het bestaan niet insluiten. Doch St. VII verklaart, dat tot de natuur der substantie (God) het bestaan behoort. Het bewijs hiervoor luidt, dat de substantie niet door iets anders kan worden voortgebracht; alzoo oorzaak is van zich zelf en dit is juist naar Def. I iets, welks wezen het bestaan insluit. Waarom kan nu een substantie niet door een andere worden voortgebracht, kan men vragen. Omdat (laatste bewijs bij St. VI) deze substantie dan niet de Spinozistische substantie van Def. III zou zijn, d.i. „id quod in se est et per se concipitur."

Verder terug gaat de dialectiek niet. Het bewijs, dat SPINOZA hier wil leveren loopt van de 11de Stelling over de 7de en 6de naar Def. III, waarin de substantie als de realiteit wordt gesteld. Het principieele oordeel, dat in deze definitie opgesloten ligt, wordt als gegeven aanvaard zonder eenige nadere verklaring. Maar hier heeft de Eros zijn taak vervuld; hij verschafte aan SPINOZA in de idee der substantie datgene, welks wezen de realiteit in zich sluit. Niet uit de idee der substantie wordt tot het bestaan daarvan besloten, gelijk het ontologismus

1) Hier ligt de onoverbrugbare tegenstelling met een Cartesius, die steeds dialecticus blijft.

2) LEOPOLD ZIEGLER, Der Abendländische Rationalismus und der Eros, 1905, 21.

der scholastiek placht te doen, doch de idee der substantie geeft uitdrukking aan datgene, wat de Eros, het emotioneele denken, als metaphysische realiteit schept.

Ten slotte nog een enkel woord over de psychologische verklaring van het realiteitsbesef van den metaphysicus. Scherp te scheiden is uiteraard de vraag naar de philosophische rechtvaardiging van het bestaan der metaphysische ideeën, van de psychologische verklaring van de aanvaarding eener metaphysische realiteit.

Wij hebben de principia van het Spinozisme, de idee van God en den mensch als zijn modus, aangeduid als de uitdrukking van denkprocessen, waarin een gemoedstoestand wordt gerealiseerd, n.l. een zoodanige van bevrediging van den drang, die naar klaarblijkelijkheid streeft bij de verklaring van den mensch in den werkelijkheidsgrond. Deze drang, „das metaphysische Bedürfnis'', zooals NIETZSCHE zegt, kenmerkt de geestesgesteldheid van den metaphysicus.

Nu is het begrijpelijk, dat bevrediging van den metaphysischen drang niet verkregen wordt indien aan de metaphysische idee zich het bewustzijn verbond, dat zij weliswaar noodwendig gedacht wordt, zonder echter buiten het denken te bestaan. Voor den metaphysicus is zijn dogma niet bloot idealiteit, doch realiteit.

Wanneer wij aan eenig object van het denken realiteit toeschrijven, dan verbinden wij aan dit object eigenschappen, welke wij in het algemeen aan hetgeen buiten ons denken bestaat, vastknoopen. Hiertoe behoort het ervaren van een werking van het gedachte object op het psychologisch subject. Nu is de werking van de metaphysische idee voor den metaphysicus van dien aard, dat hij er *aanvankelijk* in vindt de bevrediging voor zijn drang, welke hem doet streven naar het vorschen naar den werkelijkheidsgrond. Zooals het primitief geloof aan een Godsmacht gesterkt wordt door het in vervulling zien gaan van wenschen en gebeden, zoo heeft de geschikt-

heid van een metaphysische idee tot het voldoen aan het streven naar klaarblijkelijkheid van den metaphysicus, de tendens om het geloof aan de objectiviteit dier idee te vestigen.

Daarbij komt, dat de metaphysische ideeën veelal van dien aard zijn, dat zij in het denkproces, waarin zij optreden, geen ruimte laten voor concurreerende en contrasteerende ideeën, daar zij staan onder den invloed van den scheppingsdrang van den metaphysicus. Hetgeen niet tot steun voor de waarheid dier ideeën strekt, wordt uit het denkproces geëlimineerd. [1]) Het denken fixeert zich in één punt, de metaphysische idee. Hier ligt het beslissend psychologisch moment voor den metaphysicus, het overwicht van het synthetisch gevoel over het analyseerend intellect. Het geloof aan de objectiviteit der idee is hiermede gegeven.

Wij mogen besluiten met een herinnering aan DIOTIMA, de wijze vrouw, die tot SOCRATES in PLATO's nimmer volprezen Symposion, zegt van hem, die den Eros deelachtig is, dat hij het schoone *zelf* zal aanschouwen. [2])

---

1) Het is merkwaardig in dit verband te herinneren aan CATO's woorden in CICERO's de Senectute, cap. 23: „quodsi in hoc erro, quod animos hominum immortales esse credam, lubenter erro, nec mihi hunc errorem, quo delector, dum vivo, extorqueri volo."

2) In den text is de grootsche Eros-gedachte van den „goddelijken" PLATO mede ten grondslag gelegd aan het Spinozisme. Daarbij is echter op de merken, dat de Eros, werkzaam in den Griekschen geest, verband houdt met zijn plastischen, beeldenden kunstzin, terwijl in de Spinozistische mystiek deze scheppingsdrang des geestes van alle vormen afstand heeft gedaan.

---

# PLATONISME EN PERSONALISME

DOOR

Prof. Ph. KOHNSTAMM.

---

In jaargang 1919 p. 189 van dit tijdschrift heeft Bierens de Haan mij ter verantwoording geroepen wegens de beschouwingen omtrent Plato en Platonisme die ik heb ontwikkeld in mijn rede over Staatspaedagogiek en persoonlijkheidspaedagogiek. Ik heb tot nu toe mijn antwoord moeten uitstellen. Want ik begreep — en begrijp — zeer goed, dat de noodwendig zeer beknopte vorm waarin ik daar eenige aanduidingen van mijn zienswijze neerlegde, aanleiding moest geven tot elkaar niet begrijpen en langs elkaar heen praten. En eerst wanneer ik gelegenheid zou vinden mijn denkbeelden breeder te ontvouwen en mijn standpunt door een reeks van verdere gevolgtrekkingen te verduidelijken, zou de mogelijkheid geopend zijn, ik wil niet zeggen om tot overeenstemming te komen, maar althans om van weerszijden duidelijk te formuleeren, waar onze wegen uiteengaan.

Het heeft lang geduurd voor ik tot die nadere uitwerking tijd en gelegenheid heb gevonden. Maar nu ik kan verwijzen naar mijn artikelen in Onze Eeuw van Nov. en Dec. 1922 waar die breedere uiteenzetting wordt gegeven mag ik ook niet langer wachten met de bedenkingen door Bierens de Haan tegen mijn Plato-beschouwing

geopperd, onder het oog te zien. Voor de weerlegging dier bedenkingen, die uiteraard een indringender, meer technische behandeling eischt, was in het genoemde artikel, dat zich richt tot een grooter publiek, geen plaats. En bovendien stel ik er prijs op, in dit Tijdschrift, waar de bezwaren zijn geuit, er rekenschap van te geven waarom ik, ondanks ernstige overweging daarvan, den hoofdinhoud van wat ik heb gezegd — althans bedoeld — onverzwakt wensch te handhaven.

Ik meen dat ik het bedoelde opstel aldus mag samen vatten. K. heeft over het Platonisme een verwerpend vonnis uitgesproken (p. 189), maar dit vonnis berust op een misverstand. Want hij heeft zich laten leiden door een Plato-opvatting, die hoewel algemeen gangbaar en tot op Aristoteles teruggaande, desniettemin onhoudbaar is. Het scherpzinnigst is die onjuistheid aangewezen door Natorp in diens Ideenlehre. Doordat het daarmede niet rekening heeft gehouden, maar verstrikt is in het traditioneele Plato-begrip, voorbereid door Aristoteles maar in zijn wezen middeleeuwsch rationalistisch (192) treft het verwerpende vonnis den waren Plato niet, maar geldt het slechts een Platonisme, waarvoor de ware Plato niet aansprakelijk is (198). Zoo hij niet met dat ware Platonisme de wijsbegeerte zelf wil verwerpen, (p. 195) zal K. dat moeten inzien en tot de erkenning der ideeënleer, in 't byzonder ook de erkenning der Platonische opvoedingstheorie moeten terugkeeren, mits niet beperkt tot de toekomstige voormannen maar tot het geheel der samenleving uitgebreid (p. 198).

Laat mij nu trachten aan te geven waarom ik meen dat Bierens de Haan mij niet juist heeft verstaan, en om welke reden ik in elk geval niet aan de laatste uitnoodiging kan gevolg geven.

Bierens de Haan verwijst mij naar Natorp voor een juistere Plato-opvatting. De hoofdinhoud van Natorp's betoog is nu dit, (daaromtrent is tusschen B. d. H. en mij geen verschil van meening) dat Plato niet de vader is der twee-werelden-theorie, waarvoor hij algemeen

wordt gehouden ; de idee is niet substantieel, zij is niet het element waaruit die andere wereld is opgebouwd, maar de idee is een kentheoretisch begrip, zij laat zich in moderne denkwijze het beste weergeven door het begrip van wet. Ik kan de plaatsen waar NATORP de begrippen „idee", en „wet" identificeert hier niet alle citeeren. Zijn eigen register vermeldt onder het hoofd : Ideen Gesetze nicht Dinge, een gansche reeks van plaatsen. Ik wil daarom alleen maar twee heel sprekende citeeren. Sprekende over „die Missdeutungen der Ideenlehre, gegen die schon PLATO selbst sich zu wehren hatte, und die durch die Jahrtausende seither ein reines Verständnis seiner einzigartigen Stellung in der Weltgeschichte der Wissenschaft fast nicht haben aufkommen lassen," gaat NATORP voort : „Die Umdeutung der *Ideen aus Gesetzen in Dinge* einer besonderen Art, Ueberdinge, zu denen die Sinnendinge in einem überhaupt nicht erklärlichen jedenfalls aber dinghaft gedachten Verhältnis stehen sollen, war die fast unentrinnbare Folge jener psychologischen Wendung." (l.c. p. 37). En het hoofdbezwaar van ARISTOTELES en van al diens volgelingen formuleert hij aldus : „PLATOS Idee unterscheide sich vom sokratischen Begriff durch nichts als durch die Sonderung (*χωρισμος*) von den Sinnendingen. Zwar die Abstraktion sei berechtigt ; PLATO aber mache die reinen Formen zu selbständigen und gar einzelnen *Dingen*" en hij laat erop volgen : „Das Letztere ist nun sicher falsch ; also beruht das ganze Urteil auf einer falsch gestellten Alternative. Es ist jeder Zweifel darüber ausgeschlossen, dass PLATOS Ideen von Anfang an bis zuletzt, und wenn je dann im Phaedros, *Methoden* besagen und nicht Dinge ; Denkeinheiten, reine Setzungen des Denkens und nicht äussere, wenn auch übersinnliche „Gegenstände." (l. c. p. 74).

Nu ben ik, ook na de verwijzing van BIERENS DE HAAN naar NATORP en de ondersteuning die daardoor den laatste ten deel valt, allerminst overtuigd dat deze PLATO-interpretatie juist is. Ik zou mij daarvoor behalve

op mijn eigen ongewijzigd inzicht kunnen beroepen op het oordeel van mannen als WINDELBAND, GOMPERTZ, WILAMOWITZ, waaraan ik in deze vraag van historische kritiek en exegese eerlijk gezegd meer waarde toeken dan aan het mijne.

Evenwel het is niet noodig voor ons doel, dat dit punt worde beslist, omdat die beslissing zonder beteekenis blijft voor de eigenlijke vraag die ons bezig houdt. NATORP wil PLATO tegen ARISTOTELES in bescherming nemen, maar dat behoeft hij ten opzichte van mij heelemaal niet te doen. Want vooreerst deel ik de bezwaren van ARISTOTELES tegen de ideeënleer in 't geheel niet, maar sta in dat meeningsverschil integendeel geheel aan PLATO's zijde, en voorts hebben deze bezwaren met de tegenstelling idealisme en personalisme volstrekt niets uit te staan.

De bezwaren van ARISTOTELES tegen de ideeënleer toch komen daaruit voort, dat hij niet inziet en PLATO wel, dat de diepste metaphysische inzichten zich niet logisch correct laten uitspreken en verklaren. PLATO beseft dat wij hier niet buiten een zekere beeldspraak kunnen, dat het transcendente rijk der waarden in woorden ontleend aan een taal die aangepast is aan de empirie, de ruimtelijk-tijdelijke wereld, op zijn best benaderd kan worden, niet adaequaat er door kan worden wedergegeven. Daarom bedient hij zich zoo vaak — terecht, naar ik meen — van den mythos ; daarom weet hij ook dat elke metaphysica die het onuitsprekelijke in woord wil brengen, oneffenheden niet kan vermijden. Dat dit werkelijk PLATOS diepste overtuiging is, blijkt wel uit de volgende plaats uit zijn zevenden brief, die ik naar WILAMOWITZ [1]) citeer : Wanneer iemand nu of in de toekomst ooit mocht beweren, dat hij nauwkeurig zou kennen waarom het mij in het diepste te doen is, dan zeg ik : hij heeft er geen vermoeden van. Want daarover heb ik niet geschreven en ik zal er nooit over schrijven, want

1) PLATON, p. 643.

dit laat zich niet behandelen als de voorwerpen van wetenschappelijk onderzoek; het is onuitsprekelijk voor de wetenschap. Na langen arbeid als men er zich in ingeleefd heeft, vlamt plotseling in de ziel een vuur op, alsof een vonk erin geworpen was; dat brandt dan vanzelf verder. Ik weet wel, dat ik er het best over zou kunnen spreken en ik voel het het diepst als er op verkeerde wijze over gesproken wordt. Wanneer ik geloofde dat men er bevredigend over spreken of schrijven kon in 't openbaar, zou ik dat voor de hoogste taak van mijn leven houden; ik zou daarmede immers aan de menschheid den grootsten dienst bewijzen, want het geheele wezen der dingen zou daarmede aan het licht zijn gebracht en het levensraadsel opgelost zijn. Maar zulk een poging het schriftelijk mee te deelen zou toch slechts voor zeer weinigen begrijpelijk zijn, en voor hen is een zachte wenk voldoende, om het zelf te vinden."

Dit besef, dat het hoogste levensinzicht zich niet logisch onaantastbaar en zonder onnauwkeurigheid laat uitspreken, heeft ARISTOTELES niet bezeten. En daarom brengt hij tegen PLATO een aantal bezwaren te berde, die voor mij alle overtuigende kracht, ja bijkans alle beteekenis missen. Het groote essentieele punt voor PLATO, het metaphysisch dualisme dat wij thans zouden uitdrukken [1]) als de tegenstelling van de empirische werkelijkheid en een rijk van eeuwige waarden, wordt er in 't geheel niet door aangetast. En verre van in deze tweewerelden-theorie een gebrek van PLATO te zien, ben ik overtuigd dat de systematische doordenking van deze diepe visie wellicht de grootste wetenschappelijke daad is, die ooit is verricht.

Is het dus, wat mij betreft, volstrekt onnoodig PLATO tegen ARISTOTELES op dit punt te verdedigen, de wijze waarop NATORP dit doet zou mijn bezwaren tegen PLATO, als ik NATORP gelijk moest geven, nog doen toenemen,

1) Een uitdrukking die evenmin logisch onaanvechtbaar is als eenige andere.

in stede van ze te verminderen. Natuurlijk is het waar dat er ook eenige overeenstemming is tusschen de Idee en het moderne wetsbegrip ; dat was ook vóór NATORP niet over het hoofd gezien. Ik verwijs bijv. naar SPRUYT's geschiedenis der Wijsbegeerte p. 31. Maar NATORP legt m.i. veel te veel nadruk op deze overeenkomst. Hij maakt het rijk der waarden, PLATO's rijk der ideeen, tot een stelsel van wetten van het zuivere denken. Dat is naar het mij voorkomt PLATO gezien door een Marburgsche bril. En ik denk dat PLATO zich sterk tegen die identificatie zou verzetten. Bij de idee, den waren vorm, behoeft ons toch de volstrekte algemeenheid, het ontbreken van het concrete en individueele nog niet zoozeer te treffen als bij het begrip der wettelijkheid, de volstrekte eenvormigheid, die allen eigen aard veel openlijker ontkent. Maar hoe PLATO dan ook over den Natorpschen uitleg moge denken, voor mij is die herleiding van de wereld tot een stelsel van algemeene wetten een nog veel onaannemelijker gedachte dan de aanvaarding van een wereld van eeuwige ideeën als den waren kern der empirische werkelijkheid. Ik heb in het artikel dat ik in den aanhef noemde uitvoerig, door uitwerking van mijn denkbeelden voor verschillend levensterrein, aangetoond, waarom ik wel in staat ben aan het begrip van wet een plaats te geven in mijn levens- en wereldbeschouwing, maar volstrekt weiger de wet als de grondleggende fundamenteele kategorie voor alle waarde-erkenning te aanvaarden. Ik moet voor nadere toelichting daarheen verwijzen.

Maar daarmede ben ik tevens aan de laatste opmerking gekomen, die ik wensch te maken. BIERENS DE HAAN meent dat ik, zoo ik het standpunt van NATORP of van hemzelf maar had gekend, hun zienswijze zou hebben gedeeld. Maar hij doet dat in woorden die voor mij ten eenen male onaanvaardbaar zijn, die mij wellicht beter dan eenige andere het diepe fundamenteele verschil tusschen zijn wijsbegeerte en de mijne openbaren. BIERENS DE HAAN zegt : „De eerbiediging der persoonlijkheid

waarvoor K. opkomt en waarvoor hij meent het Platonisme te moeten verwerpen, vraagt echter een andere beschouwing dan eene die differentiatie tot wachtwoord heeft. Want zij wil in iederen persoon waardeeren de persoonlijkheid, d.i. de diepte, d.i. de goddelijkheid en dus juist datgene wat in allen hetzelfde is." Welnu, ik kan het niet anders uitdrukken : Mijn gansche ziel komt in opstand tegen deze leer, dat de persoonlijkheid van den een in laatste wezen niets anders is dan die van den ander, dat deze ruimtelijk-tijdelijk-zinnelijke wereld in haar verbijzondering en concreetheid slechts een schijn en een booze schijn zou zijn, de sluier der Maya, zooals SCHOPENHAUER zegt — die zich wel waarlijk terecht behalve op de Indische wijsbegeerte op PLATO beroept — waardoorhéén wij hebben te zien om het éene, ongedifferentieerde, ware wezen der idee te aanschouwen.

En als het zoo ware, als BIERENS DE HAAN het voorstelt, dat ik deze leer verwerpende, de wijsbegeerte zelve zou moeten verwerpen (p. 195) ? Welnu, dan zou mijn antwoord zijn, dat ik het dan maar liever zonder wijsbegeerte zou stellen, zonder theoretische doordenking. Liever zou ik mij beperken tot het direkt beleven zonder leer, dan een leer te aanvaarden die naar mijn diepste overtuiging het leven doodt. En uit de aangehaalde zinnen spreekt voor mij niet het leven, maar de kille onbeweeglijkheid van de ontlediging der persoonlijkheid tot een wezenloosheid.

Maar gelukkig sta ik niet voor dit dilemma ; ik meen wel degelijk ook *mijn* standpunt denkend te kunnen rechtvaardigen, zij het dan ook niet zonder dat ik ook hier — gelijk overal in 't leven — op conflicten en antinomieën stoot, die zich niet alle harmoniseerend laten vereffenen. Zulk een beschouwing althans in korte schets te toonen is de bedoeling van de reeds genoemde verhandeling in Onze Eeuw.

Op één bijzonderheid daarvan moet ik hier nog de aandacht vestigen. Uit mijn overwegingen vloeit voort dat er niet, zuiver logisch, een voor alle menschen geldige

en bewijsbare wereldbeschouwing kan worden opgebouwd. Er zijn verschillende typen van menschen en zij moeten uit hunnen aard tot verschillende metaphysische stelsels komen. De grondtegenstelling daarbij is juist of de eeuwige algemeengeldige waarden als een abstracte algemeenheid, als een idee, of als concrete individualiteit worden ervaren. Ik heb daar getoond hoe dit fundamenteele verschil zich uit op elk gebied der kultuur en waardebeoordeeling. Juist omdat dit verschil van den eenen mensch met den anderen een principieel punt is in mijn beschouwing, begrijp ik, dat ik niet van een ander mag eischen dat hij mijn personalisme als ook voor hem geldig aanvaarde. Daarom kan ik ook een, zij het uiteraard betrekkelijke, waardeering gevoelen voor de zienswijze van den ander. Ik moet er dan ook tegen opkomen dat ik over het Platonisme, „een verwerpend vonnis" zou hebben uitgesproken (p. 189). Integendeel ik meen dat het Platonisme een vorm van wijsbegeerte is die niet zal uitsterven, zoolang die verschillende menschentypen blijven bestaan. Ik ben er verder van doordrongen, dat die wijsbegeerte terecht door haren naam herinnert aan den grooten denker, die met nooit evenaarde consequentie en stoutmoedigheid zijn grondbeginsel tot in zijn uiterste gevolgtrekkingen heeft gevolgd en volgehouden. Al aanvaard ik noch beginsel, noch consequenties, ik heb een open oog voor de geweldige schoonheid, den eenigen samenhang en de hechte constructie van dit grootsch gebouw. Ik ben vast overtuigd dat wat dien theoretischen samenhang en die moedige consequentie betreft, ieder die wijsbegeerte beoefent, ook de tegenstander, onnoemelijk veel van Plato heeft te leeren en aan hem te danken heeft.

Maar dit alles neemt niet weg dat ik er zeer ver van verwijderd ben, door Bierens de Haan of door wien ook, tot het Platonisme te worden gebracht. „Aan hun vruchten zult ge ze herkennen, dat geldt ook van metaphysische grondbeginselen," heb ik in mijn andere verhandeling gezegd; en ik heb getracht dat aan te toonen voor het geheel der verschillende levensgebieden. En op

alle kom ik voor mijzelf tot andere uitkomsten dan Plato en zijn consequente volgers. Laat mij slechts hier enkele grepen doen uit het allerbelangrijkste. Plato is pantheïst in zijn gansche wereldbeschouwing; ik ben theïst. Hij ziet in het denken, de rede, het eigenlijk menschelijke; voor mij zijn „uit het hart de uitgangen des levens”. Voor hem is deze empirische ruimtelijk-tijdelijke wereld in haar veelvuldigheid de oorsprong van het booze, waarin de Idee zich verstrikt; voor mij is ze als Gods Schepping de schoone openbaring van Zijn heerlijkheid. Voor Plato is de groote tegenstelling, die door de wereld loopt, die van geest en stof; voor mij loopt de scheur door het rijk van den geest zelf en scheidt heiligheid van zonde. Als onmiddellijk uitvloeisel daarvan is voor Plato het lichamelijke óf kwaad, óf indifferent, in 't bijzonder het sexueele leven draagt dat kenmerk. [1]) Voor mij is ook het lichaam „een tempel Gods” en de liefde tusschen man en vrouw de hoogste en geheel eenige levensverhouding tusschen menschen. Voor Plato is, „Erlösung das Eingehen zur Ruhe in dem Reiche des ewigen Seins; sie sich selbst zu schaffen ist die höchste Aufgabe des Lebens.” Voor hem is er slechts een schijn-persoonlijkheid, die te verliezen het hoogste ideaal is. Voor mij is het doel: niet verlossing, maar verzoening, vergeving van schuld, en ik weet dat zij niet door eigen kracht wordt bereikt. Heiliging en volmaking, niet oplossing der persoonlijkheid, wordt erdoor geschonken.

Zoo zou ik kunnen doorgaan, maar het is onnoodig.

---

1) „Wenn er nach der Periode, in der die Menschen ihrer Pflicht nachkommend — zoo zegt Wilamowitz p. 395 — Nachkommenschaft erzeugen, in der Tat die geschlechtliche Verbindung frei gibt, so liegt darin der stärkste Ausdruck, wie ganz unwesentlich ihm das Animalische war. Wo es nichts mehr schaden kann, lässt er es gewähren. Ebenso kalt bleibt er dabei, dass die Kinder aus einer solchen Verbindung, wenn es wider Erwarten welche geben sollte, beseitigt werden. Leibliches Leben hat er immer ganz gering geachtet, weil es ja nicht das wirkliche Leben ist.”

Want ik hoop ook voor mijn vriend en tegenstander duidelijk te hebben gemaakt, dat het niet slechts een verschil in kennis, in indringen in den werkelijken PLATO is, wat ons scheidt. Wat ons verdeelt laat zich niet opheffen door wat nauwkeuriger redeneering; het is de strijd van twee wereldvisies, die zijn einde niet nadert. Laten wij niet trachten den ander te overtuigen van de onhoudbaarheid van de zijne. Laat ons liever erkennen dat elk menschelijk stelsel te eng is om de oneindigheid van Gods waarheid en schoonheid te omvatten, en laten wij ons verheugen in den rijkdom, dien de ander mocht bezitten, ook al genieten wij zelf van een anderen het allermeest.

# BOEKBESPREKING.

PAUL NATORP. Sozialidealismus. Neue Richtlinien sozialer Erziehung. 256 blz. Berlin, JULIUS SPRINGER, 1920.

Het is steeds het streven van de wijsgeeren der Marburger school, de voorhanden tegenstellingen in de werkelijkheid in correlatief verband te begrijpen, daar waar een tegenstrijdigheid schijnt te liggen, de aanwezigheid van een noodzakelijke wisselverhouding aan te wijzen. Dit hangt samen met de door hen op den voorgrond gestelde transcendentale methode, die de geïsoleerdheid der theoretische en praktische rede opheft en het verband met de werkelijkheid eischt en aanwijst.

Zoo zijn de ethisch-idealistische grondstellingen geen gedachten, die slechts in verheven oogenblikken, als wij aan de moeite van het dagelijksch leven ontrukt zijn, onze ziel verkwikken, zij moeten integendeel in het onmiddelijke alledagsleven haar praktische bruikbaarheid toonen, zij moeten toepasbaar en aantoonbaar zijn in de maatschappelijke en individuëele stroomingen van den eigen tijd. „Die Idee muss sich wiederfinden zur Gemeinschaft, die Gemeinschaft zur Idee, wenn dies beides, Idee und Gemeinschaft in der Menschheit noch ferner bestehen soll. Ein gesunder Idealismus darf nicht in die Weiten lebensferner „Ideen" hinansschweifen, er muss mitten im Leben der ringenden Menschheit heimisch werden." (blz. III)

Men kan zooals J. Volkelt [1]) het socialisme zien als een vijand van het idealisme en (in zekeren zin terecht) zijn volgelingen vermanen, „erst in die Welt des deutschen Idealismus hineinzuwachsen, ehe sie den Anspruch erheben dürfen, an der Führung der deutschen Kultur teilzunehmen".

Een breeder opvatting echter heeft NATORP, die inziet, dat niet alleen het socialisme hier schuld heeft en zich te veredelen heeft tot een ideaalsocialisme, maar die tevens eischt, dat het idealisme zich tot een daarmee

---

1) Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, laatste opstel blz. 26—28.

identiek sociaalidealisme heeft te ontwikkelen. „Nicht eine Art Sozialismus ist der Idealsozialismus, eine Art Idealismus der Sozialidealismus, sondern der Sozialismus, bis zum Grunde durchdacht, ist notwendig Idealsozialismus, der Idealismus, zum Grunde gedacht, Sozialidealismus.''

In philosophisch opzicht staat NATORP nog niet aan het einde van zijn ontwikkeling. Hij zoekt naar een laatste eenheid van zijn en moeten, van verstand en wil, naar een laatste (of eerste) scheppende oerkracht des geestes, de ware positieve vrijheid, die met HEGEL als synthesis der genoemde tegenstellingen wordt opgevat, en als zoodanig in geschiedenis en kunst zich openbaart, echter meer radicaal met KANT (of FICHTE) als transcendentale grond, waaruit de tegenstellingen zich eerst ontvouwen en uitstralen, en als zoodanig de bron der philosophie en tenslotte der religie is „die unbedingte Koenzidenz des unbedingt Individuellen mit dem unbedingt Universalen ;...... das Einssein der Seele mit Gott, Gottes mit der Seele." (blz. 251).

De scheppende kracht van den geest openbaart zich in het individu en zoo zij slechts sluimert, is het de taak der opvoeding haar te wekken en het individu te brengen tot zelfbezinning, tot een teruggaan in denken en handelen op zijn oneindigen geestelijken oorsprong. Slechts vanuit deze geestelijke oerbron, dus zonder eenigen politieken dwang, kan en mag de ware gemeenschap worden opgebouwd. De geeischte werkzaamheid van den geest in het individu grondvest dus de ware gemeenschap : zoo denkt NATORP zich, kort uitgedrukt, de verhouding van individu en gemeenschap aan den eenen, van algeest en individuëelen geest aan den anderen kant.

NATORP's beschouwingen zijn dikwijls in een al te „überschwenglich'' klinkende taal geschreven, rijk van beelden en analogiëen, die dikwijls aan de wiskunde ontleend zijn en niet altijd heel zuiver zijn, voorzien. De duidelijkheid en nauwkeurigheid van uitdrukking lijdt daardoor nog al eens schade, zoodat verschillende punten nadere opheldering behoeven. Deze gebreken wortelen echter ook eenigszins in de tweeslachtigheid van het werk, daar het een politieke en tevens een philosophische bedoeling heeft. Eensdeels is het geschreven voor het jongere Duitschland en wijst den weg tot politieke en paedagogische vernieuwing, andersdeels behandelt het zeer diepgaande (zelfs methodische, zagen we) philosophische problemen. Kwesties over de verhouding van dialectische en transcendentale methode behooren tot de belangrijkste der philosophie. Wij zouden er gaarne meer over hooren.

Daar NATORP zelf ons in een te verschijnen systematischer werk een grondiger behandeling der in dit boek slechts even aangegeven philosophische vraagstukken belooft, zien wij de verschijning daarvan met gespannen verwachting tegemoet.

R. J. KORTMULDER.

Dr. F. Roels. Beschrijving en verklaring in de psychologie. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het hoogleeraarsambt aan de Rijks-Universiteit te Utrecht. Utrecht 1922.

Maar weinig Nederlanders zullen in de Juni-maand van dit jaar iets bemerkt hebben van de instelling — eindelijk! — van dezen in ons land eersten leerstoel voor de psychologie. En toch is het een feit van werkelijke kultuurbeteekenis voor ons volk; de psychologie is er toch niet alleen om de klinische psychiatrie en de beroepskeuze; zij is van groot belang voor den opbouw eener levensleer.

Des te meer is de rede waarmede Dr. Roels zijn ambt aanvaard heeft, verheugend. Want deze rede getuigt van een wel-doordachten kennistheoretischen en logischen grondslag en een belangstelling voor het geheele veld van het ziele-leven, die tot schade van het werk zoo vaak nog onder psychologen gemist worden.

Hoe zijn de tijden ook voor de psychologie veranderd sinds voor 25 jaar, toen de associatie-psychologie, mechanistisch-naturalistisch en in diepste wezen materialistisch, een op het ziele-leven toegepaste chemie met oppervlakkige feitenkennis, in ons land haar armelijke hoogtij vierde.

Prof. Roels opent met een objekt-bepaling, waarbij vanzelf de namen van Aristoteles, Descartes en Locke naar voren komen. Blijven wij toch Descartes de eere geven die hem toekomt voor zijn geniale, onvergankelijk waardevolle, tegenover elkaar stelling van het fysische en het psychische, van extensie en cogitatie.

In aansluiting aan Wundt e.a. bepaalt Dr. Roels dan, vooropstellend, dat er slechts één ervaring is en dat die een subjektieven en een objektieven kant heeft, het gebied der psychologie als de subjektief opgevatte ervaring. Ik zie dit anders in: ik begrijp niet hoe het gevoels- en wilsleven, die beide de schrijver allerminst op den achtergrond wil brengen, onder deze bepaling te vatten zijn, maar vooral ook, het leerstuk der slechts eene ervaring heeft mij nooit kunnen bevredigen; twee vormen van ervaring moeten erkend worden, komt mij voor, zoo lang het scio me scire (et sentire et velle) on-omstootelijk blijft: er is *bewustzijn* van *waar te nemen*. Ik zou willen stellen: de wetenschap heeft met objekten van ervaring te doen, de natuurwetenschap met het objekt der zintuigelijke ervaring, waarneming „aüssere Erfahrung", „sensation", de ziels-wetenschap met het objekt van het bewustzijn, „innere Erfahrung", „reflexion". De voorstelling, een met haar *inhoud*, (en het gevoelsleven enz.) komt dus aan de psychologie; het voorstellings-*objekt*, het voorgestelde, aan de natuurwetenschap.

Als taak van alle (nomothetische B. de H.) positieve wetenschap en dus ook van de psychologie wordt dan gesteld de verschijnselen eerst te beschrijven, daarna te ordenen, ten slotte te verklaren: ze achtereenvolgens te vatten in een reeks deskriptieve, funktioneele en fundamenteele hypothetische begrippen.

Dit wordt voor de psychologie dan in een belangrijk betoog uitgewerkt; Dr. ROELS vindt er gelegenheid bij allerlei belangrijke aktueele psychologische kwesties ter sprake te brengen.

Bij de behandeling der beschrijving komt hij op voor een zorgvuldige waarneming en verdedigt hij de introspektie, ondersteund door de restrospektie, als grondslag van alle psychologisch onderzoek, ondanks de bezwaren die haar inhaerent zijn. Ongetwijfeld: deze methode van onderzoek is in den aard van het psychische besloten; de waarde der innerlijke ervaring voor de psychologie ontkennen is den eigenaard en de realiteit van het ziele-leven ontkennen.

Bij de behandeling der funktioneele-begrippen-vorming is behartigingswaard de waarschuwing tegen voor-ijlige verklaring: voordat een nauwkeurige kennis der feiten (die zoo veel aandacht vereischt) verworven is; behartigingswaard ook zeker het bezwaar tegen de invoering van funktioneele begrippen van fysiologischen aard, omdat een gemeene maat voor twee inkomensurabele grootheden als psychische en fysische energie niet te vinden is en de induktie vertroebeld wordt door de inmenging van allerlei hypothetische begrippen als met name dat der identiteit van fysische beweging en psychische gebeuren: de doorvoering dezer beginselen gelukt vaak enkel door onvoldoende kennis der feiten. Zoo is het wel inderdaad; het zijn de natuurwetenschappelijke geesten, die het psychische gebeuren fysiologisch verklaren willen en hun pleegt de aanleg tot psychologisch observeeren, zoo zeer anders dan het natuurwetenschappelijke, te ontbreken.

Ten opzichte der fundamenteele hypothetische begrippen ten slotte handhaaft prof. ROELS al evenzeer het autonome karakter der psychologie tegenover de fysiologie en wijst hij op de onmogelijkheid van den overgang van chemische en fysische energie in psychische, zooals (dien hij overigens niet noemt) in het bijzonder Ostwald dien voordraagt. In deze paragraaf voel ik nog een tegenspraak in me opkomen, waar Dr. ROELS met POINCARÉ en andere Franschen verdedigt, dat tegenstrijdige theorieën naast elkaar te handhaven zijn: ik kan dat niet inzien, zal ons werken iets meer dan sport zijn en in dienst staan van een levensleer.

Met de overweging van de beteekenis van het onbewuste — niet langer een asylum ignorantiae sinds het onderzoek van FREUD en de Würzburgers — voor een psychologisch uitgewerkte theorie van het ziele-leven en de erkenning van het dynamische naast het mechanische in het ziele-leven besluit de schr.

Deze rede, die min of meer een program is, wettigt goede verwachtingen van dit professoraat: waarmede de Utrechtsche Universiteit geluk te wenschen is.

*Utrecht.* Dr. P. BIERENS DE HAAN.

Natuurkunde en Relativiteitstheorie. Hun uitkomst en hun doel. Door Ir. B. WIGERSMA, Haarlem. J. W. BOISSEVAIN & Co. 1922. *f* 1.35.

Bij de uitgevers J. W. BOISSEVAIN & Co. te Haarlem verscheen onlangs van de hand van den heer Ir. B. WIGERSMA, leeraar in de natuurkunde, een boekje van matigen omvang en van nog veel matiger prijs over „het" feit in de natuurkunde onzer dagen, het feit, dat heftige beroering heeft gebracht, zoowel in de vakkringen van wiskundigen en natuurkundigen als bij alle algemeen ontwikkelde leeken: de Eintstein'sche Relativiteitstheorie.

Heftig was deze beroering, omdat deze nieuwe theorie niet meer of minder behelst, dan een aanslag op de voor natuurkundigen en ontwikkelde leeken nagenoeg ‚geloof' geworden ether-theorie. Zoo heftig was de schok, dat in den betrekkelijk nog zeer korten tijd, die na de eerste openbaarmaking der nieuwe theorie is verloopen, een uitgebreide literatuur over EINSTEIN is ontstaan. Dat deze reeds zeer uitgebreide litteratuur wederom met een boekje is uitgebreid, zou niets bijzonders zijn, indien dit boekje niet iets bijzonders ware en daardoor in die litteratuur een zeer bijzondere plaats inneemt. Het bijzondere van dit boekje is, dat het niet vóór en evenmin tegen de theorie der absolute relativiteit pleit, doch in een bij uitstek helder betoog èn de geldigheid èn de onhoudbaarheid, dat is dus de ‚absolute relativiteit' doet beseffen van deze absolute relativiteitstheorie. Zoo doet de schrijver gelijk recht wedervaren aan de nieuwe theorie, zoowel als aan de oude theorie, die zij bestrijdt, die hij beiden doet begrijpen als een „poging om denkend eenheid te beleven in de waargenomen veelheid", om in datgeen, wat op waarneembare wijze buiten het denken en buiten elkander voorhanden schijnt, zichzelf als denkend wezen terug te vinden, als het intuïtief gevoelen, dat wat in eigen geest als denkbaarheid geldt, evenzeer blijkt te gelden in de buiten eigen geest verkeerende natuur.

In de inleiding doet de schrijver zien, dat het positivistisch afwijzen van alle metaphysica slechts ‚gemeend' is en zoo slechts een waan is.

„Wanneer de wetenschap met behulp van wiskunstige vergelijkingen „de natuur ‚beschrijft', beschrijft ze allerminst feitelijke waarneem-„baarheden." Wiskundige vergelijkingen vinden wij niet in de natuur.

„Zoowel het opstellen van berekenbare vergelijkingen als dat van „hypothesen" (en theorieën) „is metaphysisch: het is eene boven „alle ervaring uitgaande werkzaamheid des geestes, welke men aan „de hand van speciaal daarvoor opgezette proefnemingen gaat ‚contro-„leeren' ............ Blijkt aan de proeven, dat deze gedachte juist „is geweest, dan kan toch slechts ééne conclusie mogelijk zijn en wel „deze: dat de in het menschelijk brein opgekomen of openbaar geworden „denkbaarheid eene denkbaarheid blijkt te zijn, die ook bestendige „geldigheid blijkt te hebben in de eindelooze veelheid der onbestendige „natuurverschijnselen."

Het beleven van deze eenheid, „het (nog onbegrepen) besef van „geestelijke eenheid van den denker en de van hem gescheiden stoffelijke „wereld", dat is het wat wetenschappelijke bevrediging geeft.

Deze bevrediging is het doel der wetenschap, het doel, dat niet eens in verre toekomst zal worden bereikt, doch ieder oogenblik bereikt wordt. Duidelijk belicht de schrijver de ondoordachtheid van het verschuiven van het doel der wetenschap „naar tijden, waarin de wereld „zijn einddoel zal hebben bereikt". Gelukkig, zegt de schrijver, gaan we zulk een „onverbeterlijke en saaie wereld, niet tegemoet. Een geluk„kig hebben, in laatste instantie, d.w.z. intuïtief en zonder klaar be„wustzijn van eigen doen, ook OSTWALD, MACH......... EINSTEIN en „andere groote mannen der wetenschap hun geweldig pionierswerk „niet verricht met de bijgedachte aan eene in alle opzichten goede en „brave samenleving, die nadat zij haar ‚einddoel' zal hebben bereikt, „verder dan zonder doel of doelloos zijn".

„In de natuurwetenschap heeft men intuïtief getracht het ideëele „verband tusschen de reëele verschijnselen te leeren bedenken. En al „heeft dan daarbij het eenzijdig blijvende verstand aldoor gepoogd deze „ideëele denkbaarheid weer te verkeeren tot nieuwe, kleine of groote „zakelijkheid...... altijd weer bleef de intuïtie het verstand de baas. „Want in ons sluimert de Waarheid, die de waarheid is van ons èn van „de wereld, en in ons en in de wereld wil die Waarheid zichzelf her„vinden, zichzelf in de onbestendigheden als eenige bestendigheid waar *maken*".........

Bij een zakelijke uiteenzetting van de aanleiding tot en den inhoud van de speciale relativiteitstheorie, wordt de noodzakelijkheid en de betrekkelijke geldigheid dezer theorie, doch tevens haar ondoordacht heid en eenzijdigheid in het licht gesteld. Bij het positivistisch zoeken naar onaanvechtbare en ondubbelzinnige vastheid is men ongewild gekomen tot een zeer dubbelzijdige uitkomst, waarbij niets ‚vast'-gesteld bleef, doch alles tot absolute betrekkelijkheden bleek te zijn opgelost. Terwijl de relativisten intuitief de grootschheid juist van de dubbelzijdigheid dezer uitkomst wel gevoelden, kunnen zij anderszijds niet nalaten deze uitkomst weer tot iets stelligs te laten bevriezen, waaraan weder uitkomt „de menschelijke behoefte om aan ‚iets' positiefs te gelooven", dezelfde behoefte, die tot het geloof aan positief in de ruimte ‚bestaande' en onbewegelijk ‚staande' (rustende) ether heeft gevoerd.

Heeft men eerst de ruimte gezuiverd van het werkelijk daarin ‚verschijnende', om daarvoor niet-verschijnende materie in de plaats te stellen, in de gestalte van een veelheid van door elkaar bewegende, kwalitatief (scheikundig) en kwantitatief (in massa) verschillende atomen, later heeft men (niet werkelijk, doch in gedachten) die atomen ontleed in allerkleinste en onderscheidlooze elementen : de electronen, om deze (weder niet werkelijk, doch denkbeeldig) niet met rust te kunnen laten, doch wederom te ontleden tot nu stellig onontleedbaren, allerlaatsten

en dus onverwoestbaren ether, die, zelf in ,absolute' rust, den schijn van bewegende lichamelijkheden zou geven, doordat de lichamelijkheden, die slechts uiterst gecompliceerde ether-gebouwen zijn, ieder oogenblik in ether uiteenvallen, om op hetzelfde oogenblik zich op de naastliggende plaats uit de daar aanwezige ,rustende' ether (zonder beweging en zonder tijdsduur!) weder op te bouwen. Doch ook die laatste voorwerpelijke vastheid van het op zich zelf buiten het denken verkeerende, bleek den positivisten ijdele bespiegeling van het metaphysisch denken en dus ,bedriegelijke' schijn. Zoo bleef dan de ledige ruimte over, of zou deze althans overgebleven zijn, indien niet aan MACH de ,gedachtengang' in den zin ware gekomen, dat de ruimte „ein bloszer Gedankengang" is, die „in der Erfahrung nicht aufgezeigt werden kann" en dus waardeloos is.

Wat in de ether-hypothese niet helder begrepen doch intuïtief gevoeld wordt, uit de schrijver aldus: „Aan hun bestendige, d.i. onaf- „gebroken ,ontleding' en hun even onafgebroken opbouw...... aan hun „blijvend verdwijnen *vertoonen* de dingen in de natuur, dat ze er zijn „en dat ze toch niet ergens zijn. Terwijl ze als verschijnsel niet stand „houden, verdwijnen ze toch evenmin en ......... houden dus wel stand „......... Zoo is dan voor den physicus, die nog aan den ether gelooft, „de schijn der dingen niet ,slechts' een schijn, geen wezenlooze schijn, „doch een schijn van den wezenlijken ether...... En met bezinning door- „dacht zullen we in deze ether-hypothese moeten erkennen, dat daarin „het ideëele wezen van alle reëele verschijnselen intuïtief gesteld is „als de ruimtelooze en tijdelooze idee, die het eenig houdbare blijkt „te zijn in alles, wat in de natuur verschijnt...... In de uiterlijke ver- „schijnselen van de natuur *schuilt* hun innerlijk wezen, dat door de „physici als ether objectief gesteld, doch subjeftief, uit eigen intuïtieven „aandrang als samenhang-brengende idealiteit gedacht is aan de voor „de zintuigen gescheiden natuur-dingen".

EINSTEIN laat nu, positivistisch, het op zichzelf bestaan van een rustenden ether niet gelden. Inderdaad is daarvoor alle reden en zou dit tot heldere bezinning kunnen voeren. Het voert hier echter niet toe, doch in de, naar aanleiding van de speciale relativiteitstheorie opgestelde algemeene relativiteitstheorie, tot het geloof aan een objectief buiten en tegenover den geest bestaande meerdimensionale, kromme en eindige ruimte. Een ruimte met eigenschappen, welke eigenschappen voor den eenvoud der berekening gereduceerd worden tot verschillende krommingen in die ruimte. De lichamelijkheden, die door de aanhangers der ethertheorie worden voorgesteld als ,knooppunt van krachtlijnen' in den wereld-ether (of als uit een constellatie van dergelijke knooppunten opgebouwd), worden nu door de relativiteitstheorie geobjectiveerd tot plaatsen, waar deze tijd-ruimte krommingen van een ,hoogeren' graad vertoont, waar deze ruimte niet ,regelmatig gekromd' is.

In de bijzonder fraaie slotbladzijden wordt dan ook deze eenigszins

‚gekromde' voorstelling van de algemeene relativiteitstheorie tot hare waarheid doordacht.

Ondanks de scherpe kritiek omtrent de ondoordachtheden der relativisten, wanneer zij zich, onbewust, op het gebied der wijsbegeerte begeven, heeft de schrijver de grootste bewondering voor de wetenschappelijke genialiteit van EINSTEIN. „EINSTEIN heeft de relativiteit van alle „ruimte-en-tijd-*maten* beredeneerd en berekend en uit zijne werken „blijkt zonder twijfel, dat een bijzonder scherpzinnig en groot natuur- „geleerde aan het woord is". .........„Deze theorie echter is in hare „gecompliceerdheid idee: idee, waarin het gedachtewerk van wis- „kundigen en van natuurkundigen is samengevat met een genialiteit „en een omvangrijkheid van wetenschappelijke kennis, die bewondering „afdwingen van ieder die er kennis mede maakt".

Scherp hekelt de schrijver echter den lof, aan EINSTEIN door verschillende volgelingen toegezwaaid, alsof door hem het begrip van ruimte, tijd, zwaarte en traagheid zou zijn verhelderd en nog wel voor het eerst zou zijn verhelderd, een lof, die EINSTEIN niet toekomt en waarop deze geleerde ook geen aanspraak zal maken. De schrijver wijst er op, dat hetgeen hierover door KANT, HEGEL en BOLLAND „met heldere bezinning is geschreven" door de physici onzer dagen slechts ‚stamelend' wordt gezegd. „Aan de ontwijfelbaar groote verdiensten „als natuurkundige van EINSTEIN wil, noch kan ik afbreuk doen. Voor „zoover het echter aankomt op het begrijpen van de natuur, heeft „EINSTEIN op bewuste wijze daartoe niet bijgedragen, en hij is aan het „werk van de wijsgeeren, die dat wel hebben gedaan, voorbijgegaan"...... „de z.g. verheldering, die door de relativiteitstheorie aan de begrippen „van tijd en ruimte gegeven zou zijn, is een verheldering van de „schemering, doch allerminst die van het volledige licht".

Dat het een schemerachtige verheldering geeft, kan allerminst van het hier besproken boekje over de relativiteitstheorie gezegd worden. Voor wien het met aandacht en zonder vooroordeel leest, verheldert het niet alleen de relativitetstheorie, doch veel meer dan dit, waarbij ‚meer' zoowel kwalitatief als kwantitatief op te vatten is.

In een enkel opzicht had ik gaarne meerdere uitvoerigheid gewenscht. Juist waar de Einstein'sche theorie zulk een mengeling geeft van geniale wetenschappelijkheid en stumperige wijsgeerigheid, ware m.i. een uitvoerige uiteenzetting op haar plaats van de verhouding van wetenschap en wijsbegeerte, zoowel in hunne samenhang alsook en vooral in hun onderscheid. Grensoverschrijding mag geen voltooiïng van wetenschap heeten.

De noodzakelijke beperking van den omvang van dit boekje, dat toch reeds zoo rijk van inhoud is, billijkt overigens volkomen de zeer korte behandeling van hetgeen ik voor mij uitvoeriger zou wenschen. Wellicht, dat de schrijver in het uitvoeriger werk, dat hij blijkens de noot aan het slot onder den titel „Werelddoel en Natuurwetenschap" hoopt te kunnen uitgeven, deze verhouding breeder zal ontwikkelen.

J. G. WATTJES.